MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

SERIES I / STUDIA X

PASCUA MEDIAEVALIA

Studies voor Prof. Dr. J.M. DE SMET

UNIVERSITAIRE PERS LEUVEN

1983

PASCUA MEDIAEVALIA

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

SERIES I / STUDIA X

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
LEUVEN (BELGIUM)

PASCUA MEDIAEVALIA

Studies voor Prof. Dr. J.M. DE SMET

REDAKTIE

R. LIEVENS — E. VAN MINGROOT — W. VERBEKE

UNIVERSITAIRE PERS LEUVEN
1983

CIP-GEGEVENS

Pascua

Pascua Mediaevalia: studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet / red. R. Lievens, E. Van Mingroot ... [et al.]. — Leuven: Universitaire Pers Leuven. — (Mediaevalia lovaniensia. Series 1; Studia 10)
ISBN 90-6186-145-4
SISO 925 UDC 94/99
Trefw.: middeleeuwen / kerkgeschiedenis / literatuurgeschiedenis.

Uitgegeven met de steun van

— de Afdeling Geschiedenis van de Middeleeuwen
— de Publikatiekommissie van de Faculteit van de Letteren en de Wijsbegeerte
— de Faculteit van de Godgeleerdheid

ISBN 90 6186 145 4

D/1983/1869/7

INHOUD

Juridica

Monastica

Spiritualia

PHILOLOGICA

ECDOTICA

Chronologica



TEN GELEIDE

Jozef-Maria De Smet zag in 1916 het levenslicht te Kortrijk, waar zijn vader in het bankwezen werkzaam was. Als geboren en getogen West-vlaming zullen op hem de woorden van de dichter van toepassing blijven: 'Het eerst had ik u lief, West-Vlaanderen mijn, dat moest 't begin, 't begin der liefde zijn'.

Na middelbare studies aan het Sint-Amandskollege van zijn geboortestad volgt hij gedurende een jaar de afdeling Wijsbegeerte aan het Klein Seminarie te Roeselare en verder de kandidaturen Klassieke Filologie te Leuven. Tijdens de vier jaar teologie aan het Groot Seminarie te Brugge maakt vooral Arthur Hodüm een diepe indruk op hem en vormt zich een vriendengroepje voor het leven met o.a. Mgr. C. Callewaert, M. English, A. Viaene en E.I. Strubbe. In december 1940 wordt hij priester gewijd.

In de moeilijke oorlogstijd staat hij enkele maanden als leraar in Moeskroen en Oostende, slaagt dan in november '41 voor een centrale eksamenjury in het kandidaatseksamen geschiedenis en wordt in juni '43 licentiaat met een verhandeling over bisschop Jan van Terwaan. Tussendoor verricht hij pastoraal werk in Pervijze en Huldenberg.

Onder de hoede van zijn leermeester Albert de Meyer wordt hij dan aspirant van het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek, tot hij in '46 assistent wordt benoemd. Mede dank zij een lang verblijf te Wenen kan hij zijn studie afsluiten met een proefschrift over de *Paces Dei in de Kerkprovincie Reims*, waarmee hij in 1956 de doctorshoed verwerft en als gewoon hoogleraar wordt aangesteld.

Sindsdien doceert hij kerkgeschiedenis, instellingen van de middeleeuwen, historische kritiek, heuristiek en oorkondenleer; hij zet aldus de waardevolle traditie verder van A. Cauchie, A. de Meyer, P. Lefèvre[1], E. van Cauwenbergh en L. van der Essen. Daarnaast verklaart hij ook Latijnse historische teksten, waarbij hij met nadruk wijst op de specificiteit van het middeleeuws Latijn; zijn verbondenheid met de filologie demonstreert hij op meesterlijke wijze in verschillende tekst-

[1] Zie zijn 'In Memoriam Placied Lefèvre, 1892-1978', *Pikkelpoort. Kontaktblad abdij Averbode*, xxx (1978), 2-17.

uitgaven[2] en tekstinterpretaties[3]. Onder zijn toehoorders zitten niet alleen historici, maar ook teologen, kanonisten, wijsgeren, filologen van alle pluimages, kunsthistorici, musikologen en juristen, sociologen, politologen en geografen.

In zijn kolleges en seminaries behandelt hij bij voorkeur onderwerpen als de Karolingische Instellingen, de Gregoriaanse Hervorming, de Investituurstrijd, de plaats van de vrouw in de christelijke maatschappij[4] en de middeleeuwse vredesbeweging; onder de historische personages interesseren hem vooral de zogenaamde ketters[5], Lambertus van Sint-Omaars met zijn *Liber floridus*[6], Abelardus, Guibert van Nogent en Galbert van Brugge[7].

[2] Zie b.v. zijn 'Onuitgegeven brieven van Mathias Lambrecht, bisschop van Brugge (1596-1602), aan de kardinalen Cam. Borghese, Hier. Mathei en Caes. Baronius', *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 21 (1941), 51-69; 'Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigue Ier, cinquième prieur de la Grande Chartreuse', *RHE*, 48 (1953), 168-195; 'Passio Francorum secundum Flemyngos / Het Brugse spotevangelie op de nederlaag van de Fransen te Kortrijk (11 juli 1302)', *De Leiegouw*, 19 (1977), 289-319.

[3] 'Robrecht de Fries, "dominus de Silva", en de forestiers van Vlaanderen', in *Miscellanea J. Gessler* (Deurne, 1948), dl. II, 1135-1144; samen met A. de Meyer, *Guigo's Consuetudines voor de eerste Kartuizers* (Brussel, 1951); 'Le "Vexilla regis prodeunt" du cod. brux. 9837-40 composé pour l'expédition de Louis le Gros contre les meurtriers de Charles le Bon (1127)', *RHE*, 46 (1951), 165-169; 'Quand Robert II confia-t-il Saint-Bertin à Cluny?', *RHE*, 46 (1951), 160-164; 'Het oudste zinnetje in onze moedertaal', *Leuvense bijdragen*, 44 (1954), 98-113; 'Vroege gedichten over de Guldensporenslag', *Biekorf*, 56 (1955), 168-172; 'Het gedicht over 1302 bewaard in Toledo', *Wetenschappelijke tijdingen* (1955), kol. 233-241; 'Recherches critiques sur la *Vita Gerardi abbatis Broniensis*', *Revue bénédictine*, 70 (1960), 5-61; 'Geen *stylus paschalis* in Vlaanderen tijdens de 9de eeuw', *De Leiegouw*, 8 (1966), 227-238; 'De "Vita Godeliph" door Drogo van Sint Winoksbergen', *Sacris Erudiri*, 20 (1971), 257-269.

[4] 'Note sulla donna nella Chiesa nei secoli XI e XII', in *La donna nella Chiesa oggi*, ed. A. Caprioli en L. Vaccaro (Torino, 1981), p. 88-105.

[5] 'De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114', in *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques-Historische opstellen. Étienne van Cauwenbergh* (Leuven, 1961), 207-234.

[6] 'Aanteekeningen over Lambert van Sint-Bertijns, Lambert van Sint-Omaars en Petrus Pictor in verband met het *Liber floridus*', in *Misc. historica in honorem Leonis van der Essen* (Brussel-Parijs, 1947), 229-243; 'L'exégète Lambert, écolâtre d'Utrecht', *RHE*, 42 (1947), 103-110 — Aardig is bij genoemde bijdrage de reaktie van Beryl Smalley in *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952), p. 51, voetnoot 3: 'I must congratulate the author on making this identification and so plotting a fresh centre on the map of early twelfth-century studies'; 'La mentalité religieuse du chanoine Lambert', in *Liber floridus Colloquium* (Gent, 1973), 11-12.

[7] 'Bij de latijnsche gedichten over den moord op den Glz. Karel den Goede Graaf van Vlaanderen', in *Misc. historica in honorem Alberti de Meyer* (Leuven-Brussel, 1946), 418-443; Over hetzelfde personage handelt: 'Bijdrage tot de iconographie van de glz. Karel de Goede, graaf van Vlaanderen', in *Studies over de kerkelijke en kunstgeschiedenis van West-Vlaanderen opgedragen aan Z.E.H. Michiel English* (Brugge, 1952), 117-157 en 'Charles le Bon', in D.H.G.E., XII (1953), kol. 483-486.

Bij velen heeft hij dan ook een blijvende belangstelling voor de middeleeuwen gewekt en de lijst der doctores, die hij met zijn scherpe, kritische geest begeleidde, mag dan ook indrukwekkend heten: Jan Vansina (1957), Karel Blockx (1957), Cornelis van der Wansem (1958), Willem Lourdaux (1960), Jozef van den Nieuwenhuizen (1963), Michel Cloet (1965), Edmond van Eijl (1968), Daniël Verhelst (1969), Erik Van Mingroot (1969), Jozef Scheerder (1971), Raphaël de Keyser (1972), Louis Preneel (1975), Werner Verbeke (1978), Jean Goossens (1979). Velen van hen zetten in het akademische leven te Leuven of elders zijn traditie verder van onbevooroordeelde, scherpzinnige en metodische analyse, van akribie en technische vakkennis, ook op het gebied van de hulpwetenschappen.

Lange tijd werd hem de leiding van de afdeling Geschiedenis van de Middeleeuwen toevertrouwd en deze funktie heeft bij hem nog sterker het besef doen groeien dat wij naar een samenwerking van *alle* mediëvisten binnen onze Universiteit moesten streven. Mede onder zijn impuls kreeg dan het *Instituut voor middeleeuwse studies* gestalte dat nu reeds met zijn jaarlijkse colloquia, waarvan het grootste aantal onder zijn inspiratie tot stand kwam, en met zijn *Mediaevalia Lovaniensia* (I-X) op een indrukwekkende staat van dienst mag terugblikken.

Sinds 1969 leven en werken ook meer dan honderd eerstejaars van alle disciplines in het Justus Lipsiuskollege onder zijn vaderlijke zorgen en zijn alziend oog. Zodoende wordt in Leuven nog een stukje van het middeleeuwse ideaal der *universitas magistrorum et scolarium* dagelijks verwezenlijkt.

Tevens heeft hij steeds geijverd voor een Leuvense aanwezigheidspolitiek naar buiten. Voor de *Revue d'histoire ecclésiastique*, waarvan hij redaktielid is, heeft hij steeds op de bres gestaan en door spreekbeurten op vele kongressen in binnen- en buitenland heeft hij Leuven op voortreffelijke wijze vertegenwoordigd en hartelijke kontakten gelegd.

Aldus heeft hij zich in vele landen vrienden verworven, maar het nauwst aan het hart ligt hem Polen en in het bijzonder de Katholieke Universiteit te Lublin, waarvoor hij zich solidair in woord en daad heeft ingezet. Op 8 december 1982 werd hem te Lublin het doctoraat *honoris causa* verleend.

De waardering, die de samenstellers om verschillende redenen Prof. De Smet toedragen, wisten zij niet beter tot uitdrukking te brengen dan door, bij gelegenheid van zijn 65ste verjaardag en van zijn 25-jarig professoraat, medewerking voor deze feestbundel te vragen. Onze oproep werd van alle kanten entoesiast beantwoord; het hadden er nog

veel meer kunnen zijn, maar zekere grenzen moesten in acht worden genomen. De redaktie dankt dan ook alle buitenlandse en binnenlandse extranei en alle Lovanienses aan weerszijden van de taalgrens voor hun boeiende bijdrage. Bij de uiteraard betwistbare indeling in rubrieken zijn we niet zozeer uitgegaan van de eigen specialiteit der medewerkers, maar hebben we ons vooral laten leiden door de aksenten die de jubilaris bij zijn onderwijstaak heeft gelegd.

Dat zijn vriend de kunstschilder Verheyen bereid was een tekening van de gevierde ter reproduktie af te staan stemt ons tot dankbaarheid.

Met de hartelijke wens *Duret in longum valeatque vita vestra* kunnen wij nu het hek openmaken naar de *pascua mediaevalia*, de middeleeuwse weiden waar wij allen stoeien en grazen, ons voeden en ons vermeien.

De Redaktie

G.G. Meersseman

WIE KÖNNTE DIE KIRCHENGESCHICHTE DES MITTELALTERS ERNEUERT WERDEN?

Die im Titel aufgeworfene Frage könnte allgemeiner folgendermassen formuliert werden: Was ist Kirchengeschichte, was sollte Kirchengeschichte sein? Der Leser mag erstaunt sein, dass ein bald achzigjähriger Universitätsprofessor der Kirchengeschichte erst jetzt diese Frage erörtern will, nachdem er sie bisher öffentlich nie behandelt hat. Tatsächlich habe ich vorausgesetzt, dass sie etwa so beantwortet worden wäre: Kirchengeschichte ist die wissenschaftliche, d.h. quellenmässig begründete Darstellung der kirchlichen Vergangenheit. Sie setzt also eine vielseitige Erforschung und kritische Benützung der Quellen voraus. Dies betrifft jedoch nur die Methode; das Objekt der Kirchengeschichte ist die Kirche selbst, das Leben der kirchlichen Gemeinschaft in der Vergangenheit. Die Kirche aber war und ist eine organisierte autonome Gesellschaft. Wie der Staat, von dem sie sich unterscheidet, besteht sie konstitutionell aus *duo genera hominum*[1], aus Führern und Geführten, aus Lehrenden und Belehrten, aus Klerikern und Laien, aus einem zahlenmässig geringen Hirtenkorps und einer Masse von Schäfchen. Das erste Element besteht nicht zum Selbstzweck, sondern nur im Hinblick auf das zweite. Die Darstellung des kirchlichen Lebens muss sich demgemäss auf beide Elemente beziehen. Dies wird aber dadurch erschwert, dass die noch vorhandenen mittelalterlichen Zeugnisse über die Tätigkeit des Hirtenamtes diejenigen über das religiöse Leben der Masse der Gläubigen bei weitem übersteigen, was dazu führt, dass sich die geläufige Kirchengeschichtsdarstellung vorwiegend auf die Handlungen der Päpste, der Bischöfe und der Konzilien, sodann auch auf theologische Streitigkeiten, auf Häresien und auf Schismen beschränkt. Dazu kommt, dass sich die konstitutionell begründete Zweiteiligkeit der Kirche (Klerus-Laien) spätestens seit Gregor dem

[1] Gratianus, *Decretum, Duo sunt genera christianorum*, C. 12, q. 1, c. 7. Vgl. L. Prosdocimi, 'Clerici e laici nella società occidentale del sec. XII', in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, Boston College 12-16 August 1963* (Città del Vaticano, 1965), p. 105-122. Vgl. auch G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale, Préliminaires et 1[e] Partie*, in Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, vol. 12 (Paris, 1959). Die *2[e] Partie* ist nie erschienen.

Grossen faktisch zu einer dreiteiligen Gliederung entwickelt hat. Bei den nunmehr drei Ständen — *tria genera, tres ordines*[2] — umfasst der zweite Stand, der *ordo continentium*, jene frommen Laien, welche Ehelosigkeit (*vita monastica*) gelobt und sich meist zu Gemeinschaften ohne Privatbesitz, aber mit gemeinschaftlich verwalteten Existenzquellen zusammengeschlossen hatten. Beide Aspekte der monastischen Lebensweise riefen unvermeidlich eine Fülle von schriftlichen Zeugnissen (Regeln, Konstitutionen, Consuetudines, Urkunden, Briefe etc.) hervor, die beinahe ebenso umfangreich ist wie der Quellennachlass des Klerikerstandes. So erklärt sich die Blüte der monastischen Historiographie, die sich ebenfalls in den gängigen Kirchengeschichtsdarstellungen niederschlägt. Ausgespart bleibt grösstenteils die Darstellung des dritten Standes. Diesen *ordo laicorum* sowohl als Objekt als auch in methodischer Hinsicht visiert die Titelfrage an, die sich deshalb dahingehend präzisieren lässt: Wie könnte die auffällige Lücke in der kirchlichen Historiographie ausgefüllt werden?

Im Jahre 1933 hat G. Le Bras eine kritische Untersuchung über die religiöse Praxis im damaligen Frankreich veröffentlicht[3] und seine Schüler die gleiche soziologisch-statistische Methode auf frühere Jahrhunderte anwenden lassen. Damit sollten die Diözesan- und Pfarreiarchive näher untersucht werden, um — wenn möglich — zahlenmässig festzustellen, wie intensiv oder wie nachlässig von den Gläubigen die Sakramente (Taufe, Firmung, Osterkommunion, Eheschliessung) empfangen und an Sonn- und Feiertagen der Gottesdienst mit Predigt besucht wurden. Bekanntlich sind für das Mittelalter diesbezügliche Berichte (Pfarr-Register, bischöfliche Pastoralreiseprotokolle[4] und dergleichen) kaum mehr vorhanden, und deshalb werden zur Klärung solcher Fragen hauptsächlich Verordnungen kirchlicher und weltlicher Behörden herangezogen, die vor allem über Misstände Auskunft geben, gelegentlich aber auch Lobenswertes berichten.

Ist aber tatsächlich dieser dritte Stand völlig unorganisiert geblieben, hat er wirklich keine schriftlichen Zeugnisse nachgelassen? Das von mir seit 1938 gesammelte, sowohl bereits gedruckte als auch ungedruckte

[2] Mein Referat über das Thema auf dem Historikerkongress zu Todi 1963 erschien mit den Akten erst 1968. Es wurde wieder abgedruckt im unten Anm. 6 genau zitierten *Ordo Fraternitatis*, p. 217-245.

[3] G. Le Bras, *De l'état présent de la pratique religieuse en France* (Paris, 1933).

[4] Schon Regino von Prüm († 915) hatte den Bischöfen empfohlen, sich während ihren Pastoralvisitationen über den Stand der Bruderschaften zu erkundigen. Erst für die nachtridentinische Zeit sind in grösserem Ausmass Visitationsprotokolle vorhanden.

Quellenmaterial zu den mittelalterlichen Klerikervereinen und Laienbruderschaften belehrt eines Besseren. Als autonome Genossenschaften mit öffentlichem Besitz haben sie Quellen (Statuten, Beschlüsse, Matrikeln, Erwerbsakten etc.) — wenn auch zugegebenermassen weniger als die monastischen Gemeinschaften — produziert, die für die Geschichte des religiösen Lebens der Laien äusserst wertvoll sind. Von 1948 bis 1974 habe ich zu diesem Thema mehrere Aufsätze verfasst und überdies einen Quellenband über die Bussbruderschaften im XIII. Jahrhundert veröffentlicht[5]. Umgearbeitet, erweitert und durch neue Einzelstudien ergänzt sind die meisten dieser Arbeiten 1977 unter dem Titel *Ordo Fraternitatis* erneut erschienen[6]. Das dreibändige Werk behandelt die gemeinsamen Wesenszüge der mittelalterlichen Bruderschaften und die verschiedenen Typen dieser Vereine sowohl nördlich als auch südlich der Alpen und der Pyrenäen; rund ein Drittel des Umfanges beanspruchen die kritischen Texteditionen. Auch wenn nicht alle Probleme restlos geklärt werden konnten und dieses Werk auch mir durchaus bewusste Mängel aufweist — es fehlen z.B. einerseits ein Glossar beziehungsweise eine Konkordanz der in den Dokumenten vorkommenden Fachausdrücke und anderseits die Synthese —, so dürfte es doch sowohl in materieller als auch in methodischer Hinsicht eine Grundlage für die weiterhin notwendigen Lokal- und Regionalstudien bilden[7], die übrigens eine Gruppe jüngerer Historiker bereits zu unternehmen begonnen hat.

Dass die Zahl der untersuchten Bruderschaften für die Jahre 750 bis 1200 geringer ist als für die folgende Periode, ist durch die Quellenlage bedingt, deren Verbesserung wesentlich mit den Stadtgründungswellen und dem erstarkten Bewusstsein der Bürgerschaft zusammenhängt. Der vermehrte Selbstbehauptungsdrang der Laien machte sich nicht nur in bezug auf materielle, sondern auch auf geistige und religiöse Interessen geltend. Zum regen Leben einer mittelalterlichen Stadt gehörten ebensosehr die Berufsinnungen wie die religiösen Bruderschaften, und viele Bürger waren Mitglied sowohl der einen wie der andern Gemeinschaft.

[5] *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIIIe siècle*, Spicilegium Friburgense, Bd. 7 (Freiburg, 1961); deuxième édition remaniée (Freiburg, 1982).

[6] *Ordo Fraternitatis. Confraternite e Pietà dei Laici nel Medioevo*, Italia Sacra, Bde. 24, 25, 26 (Roma, 1977). Die gesammelten Aufsätze wurden von G.P. Pacini geordnet und druckfertig gemacht; er hat das *pondus diei et aestus* fast allein getragen, weil ich selbst wegen Krankheit verhindert war, die Führung und Ueberwachung zu übernehmen.

[7] Auch das Studium der häretischen Bruderschaften des Mittelalters reizte mich, vor allem nachdem ich 1938 in Florenz den bis dahin unbekannten katharischen *Liber de duobus principiis* entdeckt hatte. Ich habe damals seine Herausgabe und die weitere Erforschung der katharischen Bruderschaften meinem Kollegen A. Dondaine überlassen.

In die Stadtpolitik selbst haben die Bruderschaften — von ganz wenigen Ausnahmen in Mailand, Florenz und Bologna um die Mitte des 13. Jahrhunderts abgesehen — nicht eingegriffen. Umso mehr haben sie sich auf dem Gebiete der sozialen Fürsorge (*opera misericordiae*) betätigt; unzählige Passantenhäuser und Hospitäler wurden von ihnen gestiftet, ausgestattet und verwaltet. Hier tritt ein Wesenszug der Bussbruderschaften überhaupt in Erscheinung: Busse und Bekehrung, Sinnes- und Betragenswandel drücken sich aus in der Tilgung der Schuld für jedes begangene Unrecht, insbesondere für jedes unrechtmässig erworbene Gut durch Wohltätigkeit gegenüber bedürftigen Mitmenschen. Verschiedene Forschungen haben gezeigt, dass die meisten Spitäler, die im 12. bis 16. Jahrhundert entstanden sind, auf Gründungen frommer Bruderschaften beruhen.

In *Ordo Fraternitatis* bin ich einigen im 13. Jahrhundert entstandenen Bruderschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nachgegangen und habe ihre Entwicklung, Veränderung, ja sogar Entartung dargestellt[8], um zu zeigen, dass — wie es schon von urchristlichen Gemeinden bekannt ist — auch die Vereine der frommen Laien nicht *sine ruga et macula* geblieben sind. Tatsache ist aber ebenfalls, dass die von der Französischen Revolution ausgerotteten Bruderschaften im nachnapoleonischen Jahrhundert (1815-1915) auferstanden sind, gediehen und nicht weniger zur Wiedergeburt des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen und frankophonen Ländern beigetragen haben als einige ausgezeichnete Bischöfe, die in den 'Kirchengeschichten' Ehrenplätze einnehmen[9].

So scheint mir, dass gerade das vertiefte Studium des religiösen Bruderschaftswesens einen Weg darstellt, auf welchem man zu einem erneuerten, weil umfassenderen Bild der Kirchengeschichte des Mittelalters gelangen kann.

[8] Ueber das Fortleben der mittelalterlichen Bruderschaften in den protestantischen Kirchen scheint keine systematische Arbeit zu bestehen. Ich verfüge nur über einige antiquarisch erworbenen Frühdrucke, die immerhin ein lokal beschränktes Weiterleben im deutschsprachigen Raum bezeugen; für das frankophone Gebiet hat mir H. Meylan spärliche Hinweise geben können.

[9] R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, in Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, Bd. 21, würdigt wohl die Rolle der Bruderschaften insbesondere im französischen Sprachgebiet, jedoch zu wenig im Vergleich zu einigen Vertretern des Episkopates jener Epoche. In den deutschsprachigen Ländern haben die Historiker der Neuzeit in dieser Beziehung nicht weniger nachzuholen.

Ludo Milis

BEROERING OMTRENT BISDOMSSPLITSINGEN IN VLAANDEREN IN DE JAREN 1112-1113

Men heeft de indruk bij het opslaan van geschiedenissen in verband met de Nederlanden, dat de indeling in bisdommen sinds de vroege middeleeuwen tot Filips II onveranderd is gebleven. Men zal er weliswaar de succesvolle opdeling van het dubbelbisdom Kamerijk — Atrecht in terugvinden aan het eind van de 11de eeuw en die van Noyon — Doornik in het midden van de volgende, maar men zal er niet veel vinden over de nasleep, respectievelijk de antecedenten.

De gegevens, die hier worden verzameld, hebben betrekking op de jaren 1112-1113. Ook Terwaan en Utrecht blijken bij de zaak betrokken, kortom alle bisdommen, die met Vlaanderen in zijn ruimste betekenis verband houden. De vraag stelt zich dan ook onmiddellijk of er in die jaren sprake kan zijn geweest van een bewuste politiek tot aanpassing van de bisdomsindeling, waarbij ten dele werd geprofiteerd van ontstane vacatures.

Beginnen we met Terwaan. Vele historici hebben zich al beziggehouden met de vraag of het bisdom Terwaan oorspronkelijk ook de *civitas Boloniensis* omvatte, met andere woorden of er oorspronkelijk een apart bisdom Boulogne heeft bestaan of niet[1]. Wat ons interesseert is echter niet hoe de situatie is geweest in de vroege middeleeuwen, maar wel wat de 12de-eeuwers daarover dachten. Die visie is gemakkelijk te achterhalen.

In 1113 erkent de bisschop van Terwaan, Jan van Waasten, '*quod ecclesia Beatae Mariae, quae in Urbe Bolonia sita est, sedes episcopalis et ecclesia cathedralis ab antiquis temporibus posita est*'[2]. Deze erkenning zou zowat een halve eeuw later tot heel wat herrie leiden. Na de dood van

[1] We hebben uit plaatsgebrek de noten zo beperkt mogelijk gehouden en enkel de o.i. gemakkelijkst bereikbare uitgaven genoteerd. — In verband met het bisdom Boulogne, zie in laatste instantie J. Lestocquoy, 'L'origine des évêchés de la Belgique seconde', *Revue d'histoire de l'Église de France*, 32 (1946), p. 43-52 en D. Stracke, 'Over het prae-frankische bisdom in Noord-West Gallië te Bononia (Boonen)', *Ons Geestelijk Erf*, 28 (1954), p. 117-50.

[2] A. Miraeus-J. Foppens, *Opera diplomatica* (Brussel, 1748), IV, p. 355.

Milo I weigerden de Bonense kanunniken zijn opvolger Milo II te erkennen. De paus moest ingrijpen om dit alsnog te doen gebeuren[3].

Beperken we ons tot de uitspraak van 1113, dan kan de vraag worden gesteld waarom Jan zich in die bewoordingen uitliet, waarom hij de territoriale integriteit van zijn diocees compromitteerde door deze verklaring? Was hij gedwongen door een externe factor of machtsgroep (bijv. het kapittel of de graaf van Boulogne) of handelde hij louter in overeenstemming met zijn overtuiging, nl. dat alle oude *civitates* ook effectief bisschopszetel waren geweest en dat zoiets in de toekomst weer moest worden gerealiseerd? Of ageerde hij vanuit een of andere overweging van opportuniteit?

Natuurlijk staat in het citaat niet dat er een bisdom Boulogne moet komen, er staat dat het heeft bestaan. Daarmee deed hij een uitspraak die voor de tijdgenoot niet revolutionair was. Men was er nl. van overtuigd dat Boulogne vroeger apart van Terwaan was geweest en teksten van verschillende aard en oorsprong, bekend aan de intelligentsia van zijn tijd, gaven dat duidelijk aan. Er waren twee teksten van Hincmar van Reims, waarin dit werd gesteld. In de ene luidde het: '*Nam Atrebatis, Viromandis et Bolonia... antiquiores sedes cum episcopis propriis in Rhemorum provincia exstiterunt*'[4]. In de andere werd een opsomming gegeven van de twaalf oorspronkelijke suffraganen van Reims, en daartoe behoorden zowel Terwaan als Boulogne[5]. In het *Liber Floridus*, rond 1120 in het ideologische centrum van het graafschap Vlaanderen, Sint-Omaars, opgesteld, luidde het dat er vier *civitates* waren: Terwaan, Atrecht, Doornik en Boulogne[6].

De redenering van het herstel van de oorspronkelijke toestand had in 1092-1094 gespeeld, toen Atrecht onafhankelijk werd gemaakt van Kamerijk. Zowel Urbanus II (voorheen aartsdiaken te Reims) als de clerus van Atrecht hadden zo geargumenteerd[7]. Hierbij werd gewezen op een passage uit de *Vita Remigii* (van Hincmar van Reims) en dat gebeurde al evenzeer toen ook Doornik van Noyon wilde gescheiden worden[8]. Met andere woorden, men was ervan overtuigd dat er oorspronkelijk aparte bisdommen waren geweest en er was een politiek aan

[3] *Patrologia Latina* (PL), 200, c. 98.
[4] PL, 126, c. 293.
[5] PL, 126, c. 200.
[6] R.C. Van Caenegem, 'The sources of Flemish history in the Liber Floridus', in *Liber Floridus Colloquium* (Gent, 1973), p. 84.
[7] PL, 151, cc. 380-2; 162, c. 629.
[8] *Historiae Tornacenses*, in MGH SS XIV, p. 333.

de gang om die weer te herstellen. Het was althans zo voor Atrecht geweest en men probeerde het voor Doornik, telkens onder protest van de benadeelde bisdommen Kamerijk en Noyon. Waarom wilde Jan van Waasten dan nu het risico lopen om de opdeling van Terwaan zelf in de hand te werken?

Zou de verklaring misschien schuilgaan achter de figuur, die J.M. De Smet zo voortreffelijk op de voorgrond haalde: Tanchelm?[9] In de brief die de Utrechtse kanunniken in mei 1112-1115 (maar wellicht in 1113)[10] aan de aartsbisschop van Keulen stuurden, beschuldigden ze hem van allerlei ketterse activiteiten. Er was ook sprake van banden tussen Tanchelm en Terwaan. Een vierde van Utrecht zou nl. aan de rechtsmacht van de bisschop zijn onttrokken om bestuurd te worden vanuit of gevoegd te worden bij Terwaan[11]. Ook in de *vita*, die Walter van Terwaan aan Jan van Waasten wijdde, stond vermeld dat de bisschop enkele eilanden bestuurde, waarmee wel niets anders dan de Zeeuwse eilanden konden zijn bedoeld: '*insularum aliquoties commendavit gubernacula* (*papa*)'[12].

Dit betekent dat Jan kanoniekrechterlijk geen bezwaar had tegen het veranderen van bisdomsgrenzen[13]. Anders gezegd, dat hij, door het aanvaarden van het bestuur over een deel van een ander bisdom, eigen wapens verloor om een eventueel onafhankelijkheidsstreven vanuit Boulogne (met een argumentatie die de Atrechtse clerus had gebruikt en de Doornikse gebruikte) te bestrijden. Of deed hij deze toegeving in eigen bisdom, om ze elders te kunnen uitbuiten?

Natuurlijk stak er een ideologische back-ground achter de actie van Jan van Waasten, nl. het invoeren van de 'Gregoriaanse' hervormingsidealen tot aan de grenzen van Vlaanderen (lees: waar Vlaanderen aanspraak op maakte). Dat de Utrechtse kanunniken zo uithaalden naar Tanchelm heeft alles te maken met achterhoedegevechten van de

[9] J.M. De Smet, 'De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114', in *Scrinium Lovaniense* (Leuven, 1961), p. 207-34.

[10] Ibidem, p. 214-5.

[11] Ph. Jaffé, *Monumenta Bambergensia*, Bibliotheca rerum Germanicarum, V (Berlin, 1869), p. 299.

[12] *Vita Iohannis episcopi Teruanensis*, in MGH SS XV, 2, p. 1146.

[13] Bisdomsgrenzen waren volgens de gangbare leer slechts aantastbaar wanneer het erop aankwam oude entiteiten te herstellen. De pseudo-isidorische decretalen — in het begin van het *Reformpapsttum* sterk gevolgd — voorzagen dat (H. Fuhrmann, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, MGH Schriften XXIV, 2, Stuttgart, 1973, p. 341). Artikel VII uit het *Dictatus Papae* dat de bisdomsindeling tot de bevoegdheid van de paus rekende, wekte nog reticentie op.

Investituurstrijd, maar ook nog wel met eigenbelang. Het Utrechtse aartsdiaconaat dat Zeeland besloeg, stond onder het bestuur van de proost van de Dom, en precies van hem en zijn kapittel ging het protest uit[14].

Hoe oppervlakkig het voorafgaande ook is gesteld, toch blijkt dat in de jaren 1112-1113 de begrenzing van twee bisdommen op de helling is geplaatst. Hoe was het elders?

Te Atrecht hadden zich normaal geen problemen meer mogen stellen. Op basis van de politiek van herstel van de oude situatie was in 1092-1094 Atrecht van Kamerijk afgescheiden door Urbanus II. Ook hier natuurlijk was er weer een kerkpolitieke achtergrond, het losweken nl. van een 'frans' bisdom van een 'duits' bisdom, of de kans scheppen de Gregoriaanse hervorming in te voeren in een voordien door de Rijkskerk beheerst gebied. Dat had de eerste bisschop van het onafhankelijke bisdom, Lambrecht van Guînes, voortreffelijk gedaan. Het was hem gelukt via een geregelde dialoog met hervormingsgezinde milieu's op de zesmaandelijkse synodes. Hij had, net als Jan van Waasten, bij Yvo van Chartres gestudeerd, en was nadien kanunnik te Rijsel geworden. Jan zelf, pas in 1099 te Terwaan benoemd, was in de jaren voordien aartsdiaken te Atrecht geweest.

Maar nu, in 1112-1113, was Lambrecht ziek, en al sinds enkele jaren. Zijn overlijden werd in het vooruitzicht gesteld[15]. Te Kamerijk zelf was bisschop Odo door de paus afgezet, zodat hereniging tot de mogelijkheden behoorde. Te Rome ontspon zich een heel drukke activiteit hieromtrent. Tussen 20 maart en 6 april 1112 werden vijf stukken met betrekking tot Atrecht door Pascalis II afgeleverd en twee met betrekking tot Terwaanse abdijen. Er hadden drie betrekking op een eventuele annexatie. Ze waren geadresseerd aan de aartsbisschop van Reims, aan 'clerus en volk' van Atrecht en tenslotte aan graaf Boudewijn VII en zijn moeder Clementia. Gevraagd werd de *libertas* en de bezittingen van de *ecclesia Atrebatensis* te beschermen[16].

Het was natuurlijk niet toevallig dat men te Rome zo actief was. Het kan niet anders dan dat vanuit Vlaanderen hierop werd aangedrongen. Was het de bisschop of het kapittel van Atrecht? Was het Jan van Waasten, die in zijn oude diocees nog heel wat relaties had bewaard en

[14] C. Dekker, 'De vorming van aartsdiakonaten in het diocees Utrecht', *KNAG, Geografisch tijdschrift*, 11 (1977), 5, p. 346-7.

[15] R. Berger, 'Notes sur les évêques d'Arras antérieurs à 1300', *Bulletin de la Commission départementale des monuments historiques du Pas-de-Calais*, 9 (1973), p. 167.

[16] Ph. Jaffé-S. Löwenfeld, *Regesta pontificum romanorum* (Leipzig, 1885), I, nr. 6319.

die, naar het getuigenis van zijn biograaf, op goede voet stond met de paus[17]? Was het Clementia, die in deze fase probeerde om Vlaanderen zelf te besturen, en die zich twintig jaar voordien zo had ingespannen voor de splitsing ? Zij was bevriend met bisschop Jan en kon bovendien, via haar Bourgondische afstamming, te Rome haar stem verheffen[18]. Alle genoemde instanties komen in aanmerking. Men zou kunnen pleiten voor Clementia, wanneer men er rekening mee houdt dat een der vier overige bullen de confirmatie is van de bezittingen van de abdij te Broekburg, door de gravin gesticht en gekoesterd[19]. Maar ook de beide prelaten komen in aanmerking, gezagvolle raadgevers als ze waren bij de paus aangaande de hangende scheiding van Noyon-Doornik.

De onafhankelijkheidsrevendicaties te Doornik waren in 1098 voor het eerst duidelijk geformuleerd, bij de dood van bisschop Radbod, en dit zonder twijfel onder invloed van wat zich te Atrecht had afgespeeld. De poging tot opdeling van Noyon-Doornik mislukte weliswaar, maar bleef hangend. Zonder dat men te Rome op de hoogte kon zijn geweest van de dood van Balderik van Noyon op 2 november 1112, gaf Pascalis II op 6 november de opdracht aan het kapittel en de vooraanstaande clerus van Doornik om over te gaan tot de verkiezing van een eigen bisschop, en dit '*communicato comprovincialium episcoporum Morinensis et Atrebatensis consilio*'[20]. Houdt men er rekening mee dat Lambrecht ziek was (en al aan zijn opvolging werd gedacht), dan mag men het hele maneuver wel op rekening schrijven van Jan van Waasten. Een bewijs is, dat wanneer de clerus van Doornik effectief tot de keuze overgaat, de aartsdiaken van Terwaan Herbert werd verkozen. Dat het uiteindelijk toch nog niet tot een apart bisdom Doornik kwam, heeft hier weinig belang. Het gaat om de optiek die er achter schuilging[21].

Ook wat de begrenzing zelf van de bisdommen betreft, scheen er in die jaren herrie en overleg. De problemen hielden verband met de economische expansie. Toen in 1110 tegenover Oudenaarde de nieuwe nederzetting Pamele werd gesticht, rezen er moeilijkheden. Want de burcht van Oudenaarde was op een vooruitgeschoven landtong van de Schelde gebouwd (in het bisdom Doornik), maar door het kunstmatig doorsteken van de rivier lag ze op een eilandje. En van hieruit werd Pamele

[17] *Vita Iohannis*, p. 1146.

[18] Guido, aartsbisschop van Vienne, later paus Calixtus II, was haar broer.

[19] H. Sproemberg, 'Clementia Gräfin von Flandern', in *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung* (Berlin, 1971), p. 201.

[20] PL, 163, c. 332.

[21] E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique* (Bruxelles, 1945), II, p. 64.

gesticht, op Kamerijkse grond. De tijdgenoten kibbelden of het eiland nu behoorde tot het ene of tot het andere bisdom (en dus tot het systeem van de Rijkskerk of niet). Het probleem werd beslecht in 1117 en heet dan lang te hebben aangesleept, wat ons weer in de periode 1112-1113 kan brengen[22].

Een andere vraag is of toen ook de begrenzing tussen Terwaan en Doornik niet in het geding is gekomen. Er was in het verloop van de grens, die normaal de IJzer volgde, een anomalie. Stuivekenskerke, op de westelijke oever, behoorde tot Doornik en niet zoals men zou verwachten tot Terwaan, terwijl omgekeerd de oude parochie Esen tot Terwaan behoorde[23]. Aanwijzingen, die deze anomalie situeren in de hier behandelde periode zijn er niet, maar er kan worden gesteld dat ze samenhangt met de parochiesplitsing, die hier vroeg 12de eeuws was, en men kan de indruk hebben dat de begrenzing het gevolg van een compromis was.

Wie we bij elk van de grote tribulaties hebben ontmoet is Jan van Waasten. Toeval? Natuurlijk niet. Wel was het de meest vitale figuur in de modernizering van de Vlaamse kerk. Bovendien kon hij rekenen op de steun van Clementia, die net in 1111-1113 het toppunt van haar macht bereikte[24]. En zij kon op haar beurt rekenen op bisschop Jan! Hun beider banden met Rome vergemakkelijkten het ambitieuze plan dat religieus betekende: de totale gregorianisering van de kerk in Vlaanderen, en politiek: het onder kerkelijke controle brengen — binnen het machtsbereik van de graven — van Vlaamse territoria. Vooral voor Atrecht, Doornik en een deel van Utrecht was dit nodig of nodig geweest.

Wie bemiddelde bij de paus? Voor het bekomen van de bullen i.v.m. Atrecht in maart-april 1112 schijnt men geprofiteerd te hebben van het vertrek van een delegatie, die bij de paus een klacht van Sint-Bertijns tegen Pontius van Cluny moest neerleggen. Simon, die zeer gedetailleerd de twist tussen beide instellingen verhaalt, is toch niet expliciet genoeg. Men heeft de indruk dat abt Alvisus van Anchin is afgereisd, oud-monnik te Sint-Bertijns en oud-prior te Sint-Vaast, samen met Walter, koster van het Terwaanse kapittel[25]. Ze brachten een brief van Jan van

[22] Ch. Piot, *Cartulaire de l'abbaye d'Eename* (Bruges, 1881), nr. 18, p. 21.

[23] R. Boterberge, 'Historische geografie van het overstromingsgebied van de IJzer in de middeleeuwen', *Handelingen der Maatschappij voor geschiedenis en oudheidkunde te Gent*, n.r. XVI (1962), p. 90-91.

[24] Sproemberg, 'Clementia Gräfin von Flandern', p. 204-5.

[25] B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin* (Paris, 1840), p. 250-3; *Simonis Gesta abbatum S. Bertini*, in MGH SS XIII, p. 652-5; H. Sproemberg, *Beiträge zur Französisch-Flandrischen Geschichte. I. Alvisus, Abt von Anchin* (Berlin, 1931), p. 106-15.

Waasten ten gunste van Sithiu, die op 20 april een onverhoopt gunstig antwoord van Pascalis II kreeg. Zij waren dus wel aanwezig op het Concilie van Lateranen dat twee dagen voordien werd gecelebreerd, waarop de paus zijn toegevingen inzake de investituur, in 1111 door Hendrik V afgedwongen, herriep. Zij zijn het ook geweest, die de bullen ten gunste van een apart bisdom Atrecht en voor Broekburg bekwamen. Abt Lambrecht van Sint-Bertijns, die hen wellicht na 12 april achterna reisde, komt hiervoor zelf niet in aanmerking. De plechtige bulle, die hij voor zijn abdij verwierf op 19 juni werd allicht tijdens zijn aanwezigheid zelf opgesteld, en het eerste gezantschap (Alvisus-Walter) schijnt al op 5 mei terug. Dan werden immers te Arrouaise relieken afgegeven, die kardinaal Cono aan zijn oud-medebroeders vanwege de paus had gestuurd[26].

Lambrecht komt evenmin in aanmerking bij de poging om na de dood van de bisschop van Utrecht een deel van dit bisdom aan Jan van Waasten over te dragen. De bisschop overleed op 16 mei. Het lijkt moeilijk dat al op 19 juni, na onderhandelingen, een gunstige bulle werd bekomen voor Sint-Bertijns. Wellicht stuurde Jan dus een nieuw gezantschap achterna, los van de bertiniaanse problematiek. Volgens de kanunniken van Utrecht was dit Tanchelm[27]. Zijn reis viel alleszins in de resterende maanden van 1112 (hij zat in 1113 gevangen). Dat hij, elders onbekend, een zo belangrijke missie zou hebben geleid, lijkt misschien ongeloofwaardig, maar dat is evenzeer zo, als men Tanchelm gewoon maar in abt Lambrechts gezelschap situeert. Zouden de Utrechtse domheren Lambrecht dan niet mee beschuldigd hebben, toen ze tegen de *Teruanenses* uitvoeren? Zekerheid is hierover niet te verkrijgen. Wel zullen de entrees waarover Jan van Waasten e.c. te Rome beschikten in Rijksgezind Utrecht niet in goede aarde gevallen zijn. Dit zou accentueren, dat wanneer Tanchelm in handen van de Keulse aartsbisschop viel, dit enkel gebeurde om kerkpolitieke motieven. Utrecht leverde met zijn brief van 1113 een mooie beschuldigingsacte, die door de verkettering objectiverend moest schijnen. Het is toch niet zonder reden dat Tanchelm en zijn aanhangers bekampt zijn geworden in het Vlaamse randgebied (Antwerpen, Middelburg), maar niet in het graafschap zelf.

Kijken we nu even hoe het zit met de derde afscheidingspoging. Uit andere bronnen weten we dat de splitsing van Doornik te Rome werd bepleit door Doornikse kanunniken. Ze bekwamen, zoals gezien, de

[26] Milis, *L'ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise* (Brugge, 1969), I, p. 103.
[27] De Smet, 'De monnik Tanchelm...', p. 214-7.

toestemming om een eigen prelaat te kiezen, wat gebeurde toen bij hun terugkeer bisschop Balderik overleden was. De Terwaanse aartsdiaken Herbert, ongetwijfeld gekozen op instigatie van Jan van Waasten, werd echter nooit gewijd. De ruzie die op de verkiezing volgde en te Reims diende beslecht, liep ondanks het pleidooi van bisschop Jan ongunstig af toen de aartsbisschop tot de wijding overging van de Doornikse aartsdiaken Lambrecht als bisschop van Noyon én Doornik (8 maart 1114).

Herbert keerde terug naar Terwaan '*videns Romanam curiam nimium per pecuniam posse mutari et cuncta venalia Rome secundum Sallustii sententiam*'[28].

Gaat men op zoek naar het personage dat te Rome bij de paus als spreekbuis kon optreden, dan stelt dit weinig problemen. Simon van Sint-Bertijns vernoemde hem: '*Cono legatus Francie et cardinalis*'. Hij was een van de meest toonaangevende medewerkers van Pascalis II in de strijd tegen de Rijkskerk[29]. Tussen zijn aanstelling als kardinaal (1108) en zijn dood (1122) reisde hij de christenheid af, banbliksemend tegen de Duitse heersers. Hij wist zich trouwens zo een gezag op te bouwen dat hem bij de dood van Gelasius II de pauselijke waardigheid werd aangeboden. Hij weigerde en liet ze over aan de aartsbisschop van Vienne, Guido, de broer van Clementia.

Cono was zeer vertrouwd met Vlaanderen en zijn prominente hervormers. Hij was een medestichter geweest van de kluizenaarsnederzetting te Arrouaise, ongeveer op het ogenblik dat Atrecht onafhankelijk werd[30]. Hij behoorde er tot het reformatorische milieu van bisschop Lambrecht en aartsdiaken Jan. Wanneer deze naar Terwaan verhuisde bleef Cono er (samen met o.m. abt Lambrecht van Sint-Bertijns) een graaggeziene raadgever[31].

Correspondeert de accentuering van zijn rol door Simon en de uitbreiding tot heel de reeks onderhandelingen, die wij poneren, met het *itinerarium* van de kardinaal?

Wanneer op 12 februari 1111 Pascalis door Hendrik V werd gevangen genomen, verplicht werd hem te kronen en toegevingen te doen aangaande de investituur, verbleef Cono te Jeruzalem. Hij riep er een concilie bijeen om Hendrik V te veroordelen, en dat deed hij ook,

[28] *Historiae Tornacenses*, p. 341-2.
[29] Ch. Dereine, 'Conon de Préneste', in DHGE, XIII, p. 461-71.
[30] Milis, *L'ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, p. 93-102.
[31] *Vita Iohannis*, p. 1143.

onderweg naar Rome, in Griekenland en Hongarije. Hij kwam te Rome aan om deel te nemen aan het Concilie van Lateranen waar de paus zijn afgedwongen toegevingen herriep[32]. Hier zal Cono in contact zijn getreden met Vlaamse gezanten en als bemiddelaar zijn opgetreden bij de paus. Op 27 maart en volgende dagen werden de belangrijke stukken i.v.m. de onafhankelijkheid van Atrecht (waarin Cono omwille van zijn carrière te Arrouaise allerlei belangen had) afgeleverd. Hij gaf zijn gesprekspartner een zending relieken om die in zijn oude kluis af te leveren. Voor zover we zijn *itinerarium* kunnen volgen bleef hij nog heel 1113 en het grootste deel van 1114 in de onmiddellijke omgeving van de paus, m.a.w. de hele periode waarin de bisdomsaffaires aan de orde waren (af te sluiten met de blaam die Pascalis op 28 juni — zonder effect — stuurde aan de Reimse aartsbisschop voor de wijding van Lambrecht op de zetel van Noyon-Doornik). Eind 1114 kwam Cono naar het noorden van Frankrijk (o.m. Beauvais). Hij zou ook later nog herhaaldelijk contact hebben met Vlaanderen (hij wijdde zelf een altaar te Arrouaise).

Op dat ogenblik is de beroering over de bisdommen al geluwd, waartoe we ons in deze bijdrage wilden beperken. Verscheidene factoren verklaren dit teruglopen aan belangstelling, zoals de mislukking in verband met Doornik, die, via Herbert, een persoonlijke nederlaag voor bisschop Jan was. Ook de hetze in 1113 omtrent Tanchelm en zijn verdachtmaking, kan Jan tot inbinden hebben genoopt. Zijn biograaf Walter legt er de nadruk op dat Jan zich maar weinig met het effectieve bestuur van de *maritima loca* heeft ingelaten[33]. Bovendien was het in de loop van 1113 gedaan met de machtspositie van Clementia, zodat haar supporters op de katheder van Terwaan en Atrecht wel minder gehoor zullen gevonden hebben. Wanneer bisschop Lambrecht stierf in 1115, hoorde men alleszins ook niets meer van unificatiepogingen vanwege Kamerijk. Het afbrokkelen van de Rijkskerk deed de nood aan een eigen Vlaams beheerste kerkelijke organizatie dalen. De actie van 1112-1113 zelf leek dus wel een halve mislukking: te Doornik en te Utrecht werd niets effectiefs bereikt. Ook voor de machtige spreekbuis Cono bleek het een gedeeltelijke mislukking. De *Historiae Tornacenses* en Simon van Sint-Bertijns legden er de nadruk op hoe belangrijk geld was, wilde men bij de curie wat bereiken.

[32] R. Hiestand, 'Legat, Kaiser und Basileus. Bischof Kuno von Praeneste und die Krise des Papsttums von 1111/1112', in *Aus Reichsgeschichte und Nordischer Geschichte*, Kieler Historische Studien 16 (Stuttgart, 1972), p. 144-5.

[33] *Vita Iohannis*, p. 1146.

Locale probleempjes, die er na 1113 nog bleven werden in de volgende jaren schijnbaar vreedzaam bijgelegd, zoals de rectificatie van de grens te Pamele-Oudenaarde, die trouwens ten gunste van Kamerijk afliep (1117).

Contradictorisch genoeg moest Boulogne, dat als oude bisschopszetel was erkend door de meest fervente voorstander van restauratie van *civitates*, nog het langst op erkenning wachten. De poging van 1159 en volgende jaren liep op niets uit. Pas met de vernieling van Terwaan en de herindeling der bisdommen in 1559 kwam er een bisdom Boulogne.

Een kort besluit: in de periode 1112-1113 gebruikte men toevallige en uitgelokte vacatures, om de bisdommen in Vlaanderen aan te passen aan wat men dacht de laatromeinse situatie te zijn.

Het liep samen met politiek-ideologische en kerkelijke overwegingen, nl. het succes verzekeren van de kerkhervorming in het graafschap en het brengen van Vlaamse gebieden onder Vlaamse bisdommen (Rijks-Vlaanderen alleen ontsnapte eraan). Deze beweging was alleszins geïnspireerd door Jan van Waasten, bisschop van Terwaan, en genoot de steun van zijn Atrechtse collega Lambrecht van Guînes en gravin Clementia, die op dat ogenblik effectief regeerde. Gehoor vonden ze te Rome via hun oude vriend en medewerker Cono van Preneste, die het volle vertrouwen van Pascalis II genoot. Geld was zijn grote tegenstrever. Verdachtmaking van ketterij behoorde tot de middelen der tegenstrevers. Om het in één zin te resumeren: het ging om een half-gelukte, half mislukte putch om Vlaanderen kerkelijk in de greep van 'volbloed gregorianen' te brengen. De *Flandrarum superbia*, waarover Simon het had, was aan dit streven niet vreemd[34].

[34] *Simonis Gesta abbatum*, p. 654. We danken van harte Drs. W. Simons, aspirant NFWO, voor zijn gewaardeerde hulp.

Jos Van den Nieuwenhuizen

DE PAROCHIALE ORGANISATIE VAN ANTWERPEN TIJDENS DE MIDDELEEUWEN

In zijn *Histoire de l'Église en Belgique* heeft E. de Moreau opgemerkt dat de oprichting van parochies in de steden van ons land tijdens de middeleeuwen op uiteenlopende manieren is gebeurd. In sommige steden kwam er een uitgebreide parochiale indeling tot stand, hetzij geleidelijk, hetzij in één keer, in andere daarentegen bleef het aantal parochies beperkt; tot deze laatste reeks behoort Antwerpen [1].

In het begin van de 12de eeuw was de St.-Michielskerk de enige parochiekerk van Antwerpen [2]. Zij was gelegen ten zuiden van de stadskern, die zich rond de burcht [3] had ontwikkeld. De parochie strekte zich zelfs uit tot de polders die ten noorden van de stad op de Schelde waren gewonnen; er waren kerken gesticht in Lillo, Berendrecht en Oorderen [4].

In de 9de, eventueel de 10de eeuw, werd in de St.-Michielskerk een

Gebruikte afkortingen:

KAA: Kathedraalarchief Antwerpen
RAA: Rijksarchief Antwerpen
SAA: Stadsarchief Antwerpen

[1] E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. III. *L'Église féodale. 1122-1378*, Museum Lessianum — Section historique, n° 3 (Bruxelles, 1935), p. 361-365.

[2] St.-Michielskerk zou eind 9de of begin 10de eeuw zijn gebouwd op de plaats van de vroegere St.-Pieter en Pauluskerk, die verdween tijdens de inval van de Noormannen in 836. Deze kerk was na 650 door de volgelingen van sint Amandus gesticht in het merovingisch castrum nabij Antwerpen, dat zelf terugging op een Romeinse nederzetting. In 726 was de kerk aan sint Willibrordus geschonken, die ze zelf had toevertrouwd aan de abdij van Echternach. Deze voorstelling van feiten werd ontwikkeld door A. Verhulst, 'Het onstaan en de vroege topografie van Antwerpen van de Romeinse tijd tot het begin van de 12de eeuw', in *De stad Antwerpen van de Romeinse tijd tot de 17de eeuw. Topografische studie rond het plan van Virgilius Bononiensis 1565*, Historische uitgaven Pro Civitate, reeks in-4°, nr. 7 (Brussel, 1978), p. 20-25.

[3] De 'burcht' was tegelijkertijd een natuurlijke hoogte aan de bocht van de Schelde en een uitsprong in de stroom, waarop vanaf ca. 900 opnieuw bewoning was gekomen.

[4] Deze afhankelijke kerken worden vernoemd in de akte van 1124 van bisschop Burchard voor het O.-L.-Vrouwekapittel.

seculier kapittel van kanunniken opgericht[5]. Tussen 1116 en 1119[6] belastte de bisschop van Kamerijk, Burchard, dit kapittel met de parochiedienst, waarvoor het priesters diende aan te stellen, en verleende aan de kerk het privilegie van de vrijmaking, d.i. een ruime kerkelijke autonomie tegenover zijn gezag[7].

Wellicht zijn er daarna betwistingen gerezen rondom deze beschikkingen[8], wat tot een tussenkomst van Norbertus, de stichter van de orde van Prémontré, heeft geleid. Het resultaat daarvan was dat vier kanunniken, die de St.-Michielskerk bleven bedienen, toetraden tot zijn orde, maar dat acht anderen met hun prebenden en met de kerkgoederen overgingen naar de O.-L.-Vrouwekerk, die hier voor de eerste maal wordt vermeld. De nieuwe toestand werd in 1124 bevestigd door bisschop Burchard en gaf aanleiding tot de redactie van drie akten: twee van de bisschop, waarvan een voor het O.-L.-Vrouwekapittel en een voor de St.-Michielsabdij, en een derde van de proost van het kapittel, Hildolphus, voor de abdij [9].

Uit deze akten blijkt dat de parochierechten het kapittel volgden naar de O.-L.-Vrouwekerk. St.-Michiels behield evenwel zijn kerkhof en de kerk bleef doopkerk voor de dagen rond Pasen en Pinksteren, de traditionele dooptijden in deze periode. De kloosterlingen genoten verder voordelen van het kerkbezoek van de gelovigen en bezochten zelf zieken

[5] Ware dit kapittel op het einde van de 11de of in het begin van de 12de eeuw gesticht, dan zou dat volgens A. Verhulst, 'Het onststaan...', p. 31, in de castrale St.-Walburgiskapel zijn gebeurd.

[6] De chronologische begrenzing van dit feit is enerzijds de wijdingsdatum van bisschop Burchard (4 juni 1116), anderzijds de datum van het diploma van keizer Hendrik V (21 november 1119), waarmee de tienden in de Antwerpse polders aan het St.-Michielskapittel werden geschonken (uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia Christo nascens et crescens*, 1ste uitgave, t. I, 1, Antwerpen, 1747, p. 54 (onvolledig), 2de uitgave, t. I, Antwerpen, 1773, p. 111-113).

[7] De akte die hierover werd opgesteld, is verloren gegaan; de tekst ervan wordt grotendeels geciteerd in de akte van 1124 van bisschop Burchard voor het O.-L.-Vrouwekapittel.

[8] A. Verhulst, 'Het onstaan...', p. 33, veronderstelt agitatie van keizersgezinde kringen in Utrecht, die wellicht aanspraak maakten op een deel van de erfenis van Willibrordus aan Echternach.

[9] De originele akte voor het O.-L.-Vrouwekapittel berust KAA, Capsa 2 Dominorum, nr. 1 (1), uitgegeven door P.J. Goetschalckx, *Oorkondenboek der Witheerenabdij van St.-Michiels te Antwerpen* (Ekeren, 1909), p. 5-8, nr. 3; deze voor de St.-Michielsabdij berust RAA, Cartarium St.-Michielsabdij, sub anno, uitgegeven door dezelfde, p. 3-5, nr. 2; de akte van proost Hildolphus berust SAA, Kerkelijk fonds nr. 419, uitgegeven door dezelfde, p. 1-3, nr. 1. Afschriften en andere uitgaven van de eerste twee vermelde akten vindt men bij E. Van Mingroot, 'De bisschoppelijke stichtingsoorkonde voor O.L. Vrouwkapittel en Sint-Michielsabdij te Antwerpen', *Analecta Praemonstratensia*, 48 (1972), p. 44-49.

en stervenden. Gedurende bijna een eeuw hebben deze activiteiten de relaties met het kapittel vertroebeld.

Een weerklank daarvan is te vinden in de akte waarmee bisschop Lietard in 1135 de regelingen van zijn voorganger bevestigde. Hij specificeerde o.m. dat het kapittel recht had op alle offergiften op de zeven grote feestdagen, maar dat de broeders van St.-Michiels en de zusters van St.-Magdalena[10] deze die hun op andere dagen werden geschonken, mochten behouden. Over het brengen van de communie naar de zieken en het toedienen van het oliesel was in de akten van 1124 niets bepaald, maar hier werden deze bevoegdheden aan de kloosterlingen van St.-Michiels uitdrukkelijk ontzegd[11].

Om de erkenning van deze laatste rechten te kunnen verwerven, werden rond 1148 in de abdij de akte van bisschop Burchard en die van proost Hildolphus door een kloosterling herschreven met inlassing van een passage, waarin deze rechten worden vernoemd[12]. Wanneer de St.-Michielsheren de vervalste akten aan bisschop Nicolaus van Chièvres hebben voorgelegd, heeft deze bij de bevestiging ervan de ingelaste bepalingen eruit overgenomen[13].

De wrijvingen tussen kanunniken en kloosterlingen bleven echter voortduren[14] tot zij in 1219 besloten er een einde aan te maken. De scholaster van het kapittel en een kloosterling van de abdij werkten een overeenkomst uit, waarin St.-Michiels definitief afzag van alle parochierechten[15]. Van dan af was de O.-L.-Vrouwekerk onbetwist de enige volwaardige parochiekerk in Antwerpen, terwijl het kapittel als instelling belast was met de organisatie van de zielzorg. Meer nog, het oefende op

[10] Naast de abdij bestond er een vrouwenklooster met eigen kerk, dat tussen 1148 en 1155 werd overgebracht naar een plaats aan de huidige Grote Pieter Potstraat te Antwerpen en in 1254 naar Zandvliet; het verdween op het einde van de 13de eeuw. Cfr. F. Prims, 'Onze dubbelkloosters: het St.-Maria-Magdalenamunster', in *Antwerpiensia 1928*, 2de reeks (Antwerpen, 1929), nr. 17, p. 130-137, en N. Backmund, *Monasticon Praemonstratense*, t. II (Straubing, 1952), p. 337-338.

[11] Origineel KAA, Capsa 2 Dominorum, nr. 2 (1), uitgegeven door P.J. Goetschalckx, *Oorkondenboek*, p. 8-11, nr. 4.

[12] E. Van Mingroot, 'De bisschoppelijke stichtingsoorkonde...', p. 58.

[13] Originelen KAA, Capsa 2 Dominorum, nr. 3 (1), en RAA, Cartarium St.-Michiels, sub anno, uitgegeven door P.J. Goetschalckx, *Oorkondenboek*, p. 15-18, nr. 7. Merkwaardig genoeg vervalste dezelfde hand die de akte van 1124 herschreef, ook nog eens deze akte van 1148 van Nicolaus van Chièvres; dit falsum berust SAA, Kerkelijk fonds, nr. 420.

[14] F. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. II. *De XIIIde eeuw*, 3de boek. *De geestelijke orde* (Brussel, 1929), p. 164 en 206.

[15] Originelen KAA, Capsa 1 Dominorum, nr. 31, en Archief Abdij Averbode, Cartarium St.-Michiels, sub anno, uitgegeven door P.J. Goetschalckx, *Oorkondenboek*, p. 77-79, nr. 55.

het Antwerps territorium aartsdiakonale rechten uit[16]. Zodoende heeft het tot 1477 de ontwikkeling van een parochiale organisatie kunnen afremmen. De drie subalterne kerken binnen de 15e eeuwse stadswallen en de ene daarbuiten bleven slechts hulpkerken met beperkte rechten ten opzichte van de moederkerk. Ook aan kloosterorden die zich te Antwerpen vestigden, legde het kapittel, steunend op het vigerend kerkelijk recht, alle mogelijke beperkingen op, vooral inzake begrafenissen, prediken en biechthoren[17].

Over de vroegste geschiedenis van de Antwerpse parochiekerken is weinig bekend. De oudste kerk die een parochiale functie kreeg, was St.-Walburgis die tussen ca. 980 en het midden van de 11de eeuw als castrale kapel in de burcht werd gebouwd[18]. In de akten van 1124 wordt ze reeds als afhankelijke kapel vermeld. De parochiale diensten die er werden verricht, bleven beperkt tot het inzegenen van huwelijken, biechthoren en het uitreiken van de communie [19]. In augustus 1217 besliste het kapittel tot de aanstelling van een tweede parochiepriester[20]; in latere eeuwen werd de ene de pastoor van de hoogmis, de andere de pastoor van de kansel genoemd.

St.-Walburgis werd eerst in 1477 volwaardige parochiekerk. Voordien hadden de kerkmeesters het kapittel wel om toekenning van begrafenisrechten gevraagd. Op hun verzoek was niet ingegaan, ook al hadden zij geargumenteerd dat hun kerk arm was en dat de parochianen meer devotie aan de dag legden voor de predikherenkerk, waar hun familie begraven lag en waar zij ook wilden begraven worden[21].

[16] J. Laenen, *Introduction à l'histoire paroissiale du diocèse de Malines. Les Institutions* (Bruxelles, 1924), p. 305 en 457-459, geeft een opsomming van de voorrechten die het Antwerps kapittel verworven had.

[17] Dit onderwerp werd in een onuitgegeven licentieverhandeling behandeld door J. Wolters van der Wey, 'Overeenkomsten tussen het O.-L.-Vrouwekapittel en regulieren te Antwerpen (1282-1526)' (Leuven, 1972).

[18] Deze datering werd naar voren gebracht door A. Verhulst, 'Het ontstaan...', p. 27. Over St.-Walburgiskerk kan men raadplegen P. Génard, 'Verhandeling over Ste-Walburgiskerk te Antwerpen', in *Verzameling der graf- en gedenkschriften van de provincie Antwerpen. Arrondissement Antwerpen*, t. II. *Antwerpen. — Parochiekerken*, 1ste afdeling (Antwerpen, 1863), p. LXV-LXXXV; J.B. Krüger, *Kerkelijke geschiedenis van het bisdom Breda: dat is van het Noord-Brabandsch deel van het voormalig bisdom van Antwerpen*, t. I (Bergen op Zoom, z.j.), p. 171-176; P.J. Goetschalckx, *Geschiedenis van het Bisdom van Antwerpen*, t. I. *Aartspriesterschap Antwerpen* (Ekeren, 1915), p. 188-217.

[19] De beperking tot deze taken wordt vermeld in de akte van 11 maart 1478.

[20] Origineel KAA, Capsa 90 Capellanorum, nr. 1, uitgegeven door P. Génard, 'Verhandeling...', p. LXVI, nota 2, en F. Prims, 'Kerkelijk Antwerpen rond 't jaar 1200', *Bijdragen tot de geschiedenis*, 17 (1926), p. 419, nr. 20.

[21] Ongedateerde brief op papier uit de 15de eeuw. KAA, Capsa 23 Dominorum, Burchtkerk nr. 16.

Ten zuiden van de toenmalige stadskern werd waarschijnlijk eerst in de 13de eeuw een andere afhankelijke kerk gebouwd, deze van St.-Joris[22]. Door de aanleg van de stadswallen van 1295-1314 werd ze opgenomen in de stadsagglomeratie. Isarnus, aartsbisschop van Lund, wijdde in 1304 het altaar van de kerk en het kerkhof[23], hetgeen betekent dat de parochie vanaf die tijd ook begrafenisrechten had gekregen.

Aan het Kipdorp, een uitvalsweg naar het oosten, werd in de jaren 1405-1415 een kapel ter ere van St.-Jacob gebouwd[24]. De grond was daarvoor op 19 december 1404 aangekocht door Thomas Huyghman; de kapel werd in 1415 in gebruik genomen[25]. Vóór 1477 werd haar geen enkel parochierecht toegekend.

Nog verder buiten de stadswallen op het St.-Willibrordsveld stond de St.-Willibrorduskerk, de enige die vóór 1477 volwaardige parochiekerk werd[26]. Oorspronkelijk bevond zich daar een O.-L.-Vrouwekapel, die voor het eerst in 1264[27] wordt vermeld en die later de patroonheilige van de veldnaam overnam. Gillis van Wijnegem, deken van het kapittel, stichtte erin op 6 december 1295 een kapelanie; op dat ogenblik deden er reeds twee priesters dienst[28]. J.C. Diercxsens heeft verondersteld dat de

[22] Over St.-Joriskerk, zie J.B. Krüger, *Kerkelijke geschiedenis...*, p. 176-181; P.J. Goetschalckx, *Geschiedenis van het Bisdom van Antwerpen*, p. 245-286; F. Prims en K. Van Herck, *Geschiedenis van Sint-Jorisparochie en -kerk te Antwerpen (1304-1923)* (Antwerpen, 1924). Indien er in 1116 reeds een St.-Joriskapel had bestaan, zoals F. de Nave, 'De Vrijheid van Antwerpen', in *De stad Antwerpen van de Romeinse tijd tot de 17de eeuw. Topografische studie rond het plan van Virgilius Bononiensis 1565*, Historische uitgaven Pro Civitate, reeks in-4°, nr. 7 (Brussel, 1978), p. 67, voorhoudt, dan zou zij met de St.-Walburgiskapel vermeld zijn geworden in de akte van 1124 van bisschop Burchard voor het O.-L.-Vrouwekapittel.

[23] Origineel KAA, Capsa 23 Dominorum, St.-Joriskerk nr. 10, uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 1ste uitgave, t. I, 3 (Antwerpen, 1750), p. 260-261, 2de uitgave, t. II (Antwerpen, 1773), p. 6.

[24] Over St.-Jacobskerk, zie Th. van Lerius, 'Verhandeling over S. Jacobskerk te Antwerpen', in *Verzameling der graf- en gedenkschriften van de provincie Antwerpen. Arrondissement Antwerpen*, t. II. *Antwerpen. — Parochiekerken*, 1ste afdeling (Antwerpen, 1863), p. XXXIX-XLIII; J.B. Krüger, *Kerkelijke geschiedenis...*, p. 158-171.

[25] E. Geudens, *Plaatsbeschrijving der Straten van Antwerpen en omtrek*, t. II (Ekeren, 1906), p. 109-110. In de nabijheid van de kapel stond ook het St.-Jacobsgasthuis, dat in 1454 werd overgebracht naar de hoek van de Keizerstraat en Prinsesstraat.

[26] Over St.-Willibrorduskerk, zie J.B. Krüger, *Kerkelijke geschiedenis...*, p. 187-194; J.-B. Stockmans, *Antwerpen's Sint-Willibrordskerk sedert hare stichting tot heden* (Antwerpen, 1895); P.J. Goetschalckx, *Geschiedenis van het Bisdom van Antwerpen*, p. 217-245.

[27] P.J. Goetschalckx en B. van Doninck, *Oorkondenboek der Abdij van St-Bernards aan de Schelde* (Antwerpen, 1926), p. 263, nr. 258.

[28] Origineel KAA, Capsa 137 Capellanorum, nr. 1, uitgegeven door C.B. De Ridder, 'Fondation de l'église paroissiale de Saint-Willibrord', *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, 9 (1872), p. 484-486; J.B. Stockmans, *Antwerpen's Sint-*

kapel in 1304 samen met St.-Joris tot parochiekerk werd verheven[29]. Over de overgang van devotiekapel tot parochiekerk is echter niets bekend, evenmin wanneer een kerkhof werd toegestaan. Wel zijn de namen van de pastoors vanaf het begin van de 14de eeuw bekend[30].

In 1441 stond het kapittel aan deze kerk met instemming van de bisschop van Kamerijk een doopvont toe en het recht om de heilige zalfolie voor het toedienen van de laatste sacramenten te bewaren[31]. Na deze toekenning verschenen op 5 mei 1441 twee kerkmeesters van St.-Willibrordus, vergezeld van negen andere parochianen, in de raadsvergadering van de stad Antwerpen. Zij betuigden daar hun instemming met de eis van het kapittel dat alle kaarsen die geofferd werden bij doopsels, aan de kanunniken werden overgelaten, hetgeen door het stadsbestuur werd geacteerd[32]. Daarmee was St.-Willibrordus ten volle parochiekerk geworden.

De andere kerken werden dit eerst in 1477 onder druk van politieke en sociale gebeurtenissen. Op 5 januari van dat jaar was hertog Karel de Stoute op het slagveld bij Nancy gesneuveld. Zijn dochter Maria van Bourgondië volgde hem op. In verschillende steden van de zuidelijke Nederlanden braken onlusten uit[33]. In Antwerpen namen ambachtslieden op 16 maart 1477 acht leden van de stadsmagistraat gevangen[34]. Beschuldigd van corruptie, zouden twee van hen hun misdrijven met de dood bekopen.

Op 25 april werden twee nieuwe burgemeesters en een nieuw schepencollege geïnstalleerd, waarvan de helft uit de rangen van de ambachten kwam[35]. Vrij vlug zou dit nieuwe bestuur bij het kapittel tussenbeide komen om de uitbreiding van de parochierechten der verschillende kerken te bekomen.

Willibrorduskerk, p. 52-54, nota 2, en P.J. Goetschalckx, 'De familie van Wyneghem te Antwerpen', *Bijdragen tot de geschiedenis*, 14 (1923), p. 197-199, nr. 16.

[29] J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 1ste uitgave, t. I, 3 (Antwerpen, 1750), p. 261, 2de uitgave, t. II (Antwerpen, 1773), p. 7.

[30] Cfr. J.-B. Stockmans, *Antwerpen's Sint-Willibrorduskerk*, p. 61.

[31] Enige akte daaromtrent van het kapittel of van de bisschop is niet bewaard.

[32] Originelen KAA, Capsa 136 Capellanorum, nr. 1, en Capsa Rerum extraordinariarum, nr. 278, uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 1ste uitgave, t. V (Antwerpen, 1753), p. 536 (onvolledig, in Latijnse vertaling), 2de uitgave, t. II (Antwerpen, 1773), p. 272-273, en J.-B. Stockmans, *Antwerpen's Sint-Willibrorduskerk*, p. 65-66, nota 1.

[33] P. Van Ussel, *De Regeering van Maria van Bourgondië over de Nederlanden*, Universiteit te Leuven, Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philologie, 3de reeks, 15de deel (Leuven, 1943), p. 67-84.

[34] P. Génard, *De gebroeders van der Voort en de volksopstand van 1477-1478*, Maatschappij der Antwerpsche Bibliophilen, nr. 3 (Antwerpen, 1879), p. 4.

[35] P. Génard, *De gebroeders...*, p. 7, 21 en 26.

Een eerste tussenkomst betrof St.-Joriskerk, waaraan alleen nog maar dooprechten moesten worden toegekend. Op verzoek van burgemeesters en schepenen stond het kapittel die toe op voorwaarde dat de kaarsen die bij doopsels werden geofferd, verder aan de kanunniken zouden worden overgelaten. Op 15 mei 1477 werd dit door de afgevaardigden van het kapittel, cantor Jan Noel en twee kanunniken, aan de pastoor, Jan Pottere, kerkmeester Jan van den Broeke en twee heiliggeestmeesters, in de pastorie van St.-Joris meegedeeld. Voor het nakomen van de voorwaarde die het kapittel stelde, werden alle goederen van pastorie, kerkfabriek en heiliggeesttafel borg gesteld[36].

Even vlug blijken de parochianen van St.-Walburgis dit keer een doopvont en een kerkhof te hebben bekomen[37]. Wel ontstond daarna een betwisting tussen de kerkmeesters van O.-L.-Vrouwe en die van de burchtkerk over de giften die bij begrafenissen werden geschonken. Dit geschil werd op 28 mei 1477 door de stadsmagistraat beslecht; de kerkfabriek van O.-L.-Vrouwe zou verder nog de helft krijgen van alle giften van kaarsen en één derde van de giften van kledingstukken en diverse kleinigheden[38].

De stadsmagistraat bepleitte bij het kapittel ook de oprichting van St.-Jacobs tot parochiekerk. Reeds in 1454 had Pieter de Maech voor de dotatie van het pastoorsambt goederen en inkomsten nagelaten, waarvan de opbrengst tien pond Brabants beliep; daarin waren vier pond begrepen die voortkwamen van goederen door Claus de Herde geschonken. In afwachting dat deze inkomsten daarvoor gebruikt werden, was tijdelijk een kapelanie gesticht om de verplichting tot vier missen per week te laten uitvoeren[39].

De regelingen voor de oprichting van de parochie werden op 3 juli 1477 in de kapittelzaal bij de O.-L.-Vrouwekerk bekend gemaakt aan vier kerkmeesters van St.-Jacobs, waarbij burgemeester ridder Jan van Halmale als getuige aanwezig was. Ook hier reserveerde het kapittel alle offerkaarsen van doopsels, offergang en huwelijken voor zich, evenals

[36] Akte van notaris Hendrik van Haesdonc, KAA, Capsa 23 Dominorum, St.-Joriskerk nr. 11, uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 2de uitgave, t. III (Antwerpen, 1773), p. 48-50.

[37] De akte daarover is verloren; de bewoordingen ervan kan men afleiden uit de bul van 30 oktober 1477.

[38] Deze regeling werd eerst op 10 maart 1478 geacteerd in het vooruitzicht van de redactie van de akte van 11 maart daaropvolgend door het kapittel, waarin ze is opgenomen. Zie hierna voetnoot 46.

[39] Akte van 9 augustus 1454 van notaris Theobald Symonis de Warda, KAA, Capsa 123 Capellanorum, nr. 1.

aalmoezen en oblaties van uitvaarten en zielediensten. Verschillende rechten en giften moest de kerkfabriek delen met die van O.-L.-Vrouwe[40].

In een tijdspanne van minder dan twee maand had het kapittel dus aan twee kerken de ontbrekende parochierechten en in een andere de oprichting van een parochie toegestaan. Deze aangelegenheden behoorden echter tot de jurisdictie van de bisschop van Kamerijk, die bij dat alles was voorbijgegaan. De parochianen van St.-Walburgis hebben zich dan rechtstreeks tot Rome gewend om de uitvoering van de door het kapittel toegestane rechten te bekomen; voor St.-Jacobs deed de stadsmagistraat dit[41]. Op 30 oktober 1477 verleende paus Sixtus IV aan beide kerken de gewenste parochierechten en duidde de abten van St.-Michiels en St.-Bernards en de deken van St.-Gummaruskapittel te Lier als uitvoerders van deze beslissing aan[42].

De bul voor St.-Jacobs werd op 17 januari 1478 uitgevoerd door abt Maarten Blijleven in de refugie van St.-Bernards te Antwerpen. Na verschillende personen te hebben gehoord en de documenten te hebben onderzocht, ging hij over tot de oprichting van de parochie. Bovendien beval hij dat ze zou bediend worden door een pastoor, die de inkomsten zou genieten zoals bepaald was door het kapittel[43]. Op 1 maart kwam Godfried Greveray, hulpbisschop van Kamerijk, de kerk wijden en het kerkhof inzegenen; op 15 maart wijdde hij de doopvont[44].

De uitvoering van de bul voor St.-Walburgis vond later plaats door de deken van St.-Gummarus te Lier, tevens landdeken van Antwerpen. Op 7 maart werd de bul hem door de kerkmeesters meesters Willem van der

[40] Akte van notaris Hendrik van Haesdonc, KAA, Capsa 23 Dominorum, St.-Jacobskerk nr. 15, uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 2de uitgave, t. III (Antwerpen, 1773), p. 59-66. De tekst van deze akte is volledig opgenomen in de uitvoeringsakte van de bul van 17 januari 1478.

[41] Voor St.-Joriskerk is het niet bekend dat de stadsmagistraat of de parochianen zich eveneens tot Rome zouden hebben gewend.

[42] De bul voor St.-Walburgiskerk berust in het Archief van de St.-Pauluskerk te Antwerpen, band 'Borchtkerk. I. 1345-1599', document nr. 4, uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 2de uitgave, t. III (Antwerpen, 1773), p. 71-74. De bul voor St.-Jacobskerk bleef niet bewaard; de tekst ervan werd opgenomen in de uitvoeringsakte van 17 januari 1478. Volgens het afschrift in deze akte werd ze uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 2de uitgave, t. III (Antwerpen, 1773), p. 67-70.

[43] Akte van notaris Hendrik van Haesdonc, KAA, Capsa 23 Dominorum, St.-Jacobskerk nr. 16, uitgegeven door J.C. Diercxsens, 2de uitgave, t. III (Antwerpen, 1773), p. 75-76 (ingekort).

[44] P. Génard, *De gebroeders...*, p. 13 en 125. Over Godfried Greveray, zie U. Berlière, *Les évêques auxiliaires de Cambrai et de Tournai* (Bruxelles - Lille - Paris, 1905), p. 76-81; Berlière plaatst deze gebeurtenissen verkeerdelijk in 1479.

Heyen en Arnoud van Alkmaar overhandigd[45]. De overeenkomsten die het jaar tevoren waren gesloten, moesten nog geacteerd worden eer tot de uitvoering kon worden overgegaan. Allereerst akteerde de stadsmagistraat op 10 maart de overeenkomst van 28 mei 1477 met de kerkfabriek van O.-L.-Vrouwekerk[46]. De dag daarop legde het kapittel zijn voorwaarden vast. De schepenen Jan van der Biest en Jan Wouters, boden zich met stadssecretaris Gillis van den Broeke, zowel namens het stadsbestuur als namens de parochianen van St.-Walburgis, vergezeld van de reeds genoemde twee kerkmeesters, in de kapittelzaal aan. Uit de akte die toen werd opgesteld, blijkt dat het kapittel hier ook dezelfde inkomsten voor zich reserveerde als die het van St.-Jacobs vroeg[47].

Daarop richtten de schepenen Wouter Ghijs en Jacob Cole zich met stadssecretaris Reinier Boydens en de twee kerkmeesters opnieuw tot de Lierse deken Pieter de Vos. Op 13 maart 1478 is deze dan in uitvoering van de bul van Sixtus IV overgegaan tot toekenning van de gevraagde parochierechten aan St.-Walburgis[48]. Twee dagen later wijdde de hulpbisschop van Kamerijk de doopvont van de kerk[49].

Een moeilijk probleem is dat van de begrenzing der verschillende parochies[50]. Aanvankelijk was er slechts de ene O.-L.-Vrouweparochie,

[45] Aantekening op de rugzijde van de bul van 30 oktober 1477 door notaris Nicolaus van Tefelen. De Lierse kapitteldeken wordt in deze aantekening met de voornaam Johannes aangeduid i.p.v. Pieter. Hij was deken van het St.-Gummaruskapittel vanaf 11 oktober 1475.

[46] Origineel KAA, Capsa 23 Dominorum, Burchtkerk nr. 4. De tekst van deze akte is ook opgenomen in de hiernavolgende akte van het kapittel.

[47] Van deze akte van notaris Hendrik van Haesdonc berusten twee originelen KAA, Capsa 23 Dominorum, Burchtkerk nr. 3, uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 2de uitgave, t. III (Antwerpen, 1773), p. 77-85. Een van deze twee exemplaren was voor de kerkfabriek van O.-L.-Vrouwekerk bestemd. In de eerste uitgave van zijn werk, t. VI (Antwerpen, 1753), p. 745-746, publiceerde J.C. Diercxsens de aanhef van de nota waarmee het kapittel zijn voorwaarden bekend maakte en voegde er de datum 1 maart 1479 n.s. aan toe. Tot nog toe hebben alle historici de toekenning van parochierechten aan St.-Jacobs en St.-Walburgis foutief in het jaar 1479 geplaatst. Notaris van Haesdonc gebruikte in zijn akten echter de Kerststijl en niet de Paasstijl. Aan de twee exemplaren van deze akte is een akte van het kapittel getransfixeerd van 21 januari 1481 n.s. Het kapittel had op 11 maart 1478 voor de kosters van de O.-L.-Vrouwekerk ook de toekenning van een prebende op de heiliggeesttafel van de burchtkerk bedongen. Deze verplichting werd in 1481 in één keer geregeld door de betaling van een som van tien pond Brabants, waarmee het kapittel erfrenten voor de kosters zou kopen.

[48] Akte van notaris Hendrik van Haesdonc, KAA, Capsa 23 Dominorum, Burchtkerk nr. 2, uitgegeven door J.C. Diercxsens, *Antverpia*, 2de uitgave, t. III (Antwerpen, 1773), p. 86-88 (ingekort).

[49] P. Génard, *De gebroeders...*, p. 13 en 125.

[50] R. Laurent, 'Les limites des paroisses à Bruxelles au XIVe et XVe siècles', *Cahiers bruxellois*, 8 (1963), p. 161-234, slaagde erin aan de hand van cijnsregisters van de heiliggeesttafel van St.-Goedelekerk, waarin de straten per parochie zijn gegroepeerd, de

waaruit het grondgebied van de andere is afgesplitst. De grenzen tussen O.-L.-Vrouwe- en St.-Walburgisparochie blijken uit latere documenten[51] te lopen door de straten die zuid-oostwaarts parallel lagen aan de burchtmuren, dan door de Zirkstraat en verder noord-oostwaarts langs de buitenzijden van de ruien uit de jaren 1295-1314 (Falconrui en Stijfselrui).

De grenzen tussen O.-L.-Vrouwe- en St.-Jorisparochie werden binnen de wallen van 1295-1314 gevormd door Hopland (vanaf 1478 grens met St.-Jacobsparochie), Schuttershofstraat, Driehoek, Oudaan, Happaertstraat, Bogaardstraat, St.-Jansstraat (thans Aalmoezeniersstraat), Vliersteeg, Kloosterstraat en Kaaistraat. St.-Jorisparochie strekte zich ook uit over de wallen heen. De grens met St.-Willibrordusparochie werd daar gevormd door de Herentalsevaart, een kanaal dat gegraven was in de jaren 1484-1490 en dat liep van de Blauwe Toren tot Wommelgem bij het Spui in het Schijn[52]. Vóór die jaren kan ze niet anders dan in dezelfde omgeving hebben gelegen.

Alleen de grenzen van St.-Jacobsparochie, die volledig werd afgesplitst uit die van O.-L.-Vrouwe[53], zijn uit een tekst bekend, nm. de akte van 3 juli 1477. Deze liepen van de Schuttersteeg (thans Hopland) — tevens grens met St.-Jorisparochie —, naar de Meir, verder langs de oude vesten (Lange Klarenstraat), St.-Jacobsstraat, Paddegracht (thans Prinsesstraat), Kauwenberg en Vekestraat. Langs het oosten vormden de stadswallen de grens[54].

Met vijf parochies heeft Antwerpen in 1478 dus een volledige parochiale organisatie gekregen, waarvan de onderbouw reeds in de vorige eeuwen was gelegd[55]. Het kapittel behield echter zijn gezag over de

grenzen van de zes Brusselse parochies vast te stellen vanaf 1328. Voor Antwerpen zijn gelijkaardige bronnen niet aanwezig.

[51] Een belangrijk document is de reeks van zes plans van de parochies uit het begin van de 18de eeuw. Cfr. F. Prims, 'Kerkelijk Antwerpen op het einde der XVIIde en bij het begin der XVIIIde eeuw. Een kataloog van de kerken, kloosters, godshuizen enz.', *Bijdragen tot de geschiedenis*, 15 (1924), p. 761-778.

[52] F. Prims, 'De Herentalsche Vaart', in *Antwerpiensia 1932*, 6de reeks (Antwerpen, 1933), nr. 50, p. 405-406.

[53] Dat het grondgebied van deze nieuwe parochie zou genomen zijn uit dit van St.-Willibrordusparochie, zoals J.-B. Stockmans, *Antwerpen's Sint-Willibrordskerk*, p. 67, beweert, is onjuist.

[54] In de 16de eeuw werden nieuwe straten de grens met O.-L.-Vrouweparochie: Pruynen-, Markgrave-, Jan van Lier-, Gratiekapel- en Venusstraat.

[55] Op dat ogenblik telde Antwerpen ca. 37.000 inwoners. Cfr. F. Blockmans, 'De territoriale en demografische evolutie van Antwerpen', *Wonen, tijdschrift uitgegeven door het Nationaal Instituut voor de Huisvesting*, nrs. 13-14 (1960), p. 17.

subalterne kerken; het benoemde de pastoors en reserveerde voor zich nog verschillende materiële en financiële voordelen. Ook aan de moederkerk moesten inkomsten worden afgestaan.

In de totstandkoming van deze organisatie speelde de stadsmagistraat een beslissende rol. In de context van de gebeurtenissen van 1477 wierp ze zich op als spreekbuis van de parochianen. Zij oefende over de kerkfabrieken een voogdijschap uit [56]. De werkelijke beweegredenen van haar optreden ontgaan ons nochtans.

RÉSUMÉ

Au début du 12ᵉ siècle l'église Saint-Michel dont dépendait la chapelle succursale de Sainte-Walburge, était la seule église paroissiale d'Anvers. Son chapitre, fondé au cours du 9ᵉ ou du 10ᵉ siècle, reçut entre 1116 et 1119 de l'évêque de Cambrai la charge du service paroissial et obtint en même temps une certaine autonomie juridictionnelle.

En 1124 cependant, le chapitre fut transféré à l'église Notre-Dame qui recueillit ainsi les droits paroissiaux. Saint-Michel, devenue abbaye norbertine, demeurait église baptismale et conservait son cimetière. La nouvelle situation fut pendant longtemps cause de conflits et d'entourloupettes entre les deux institutions, car les religieux de l'abbaye n'entendaient abandonner ni leurs aspirations ni les avantages matériels qui leur revenaient de leurs activités pastorales. En 1219 Saint-Michel finit par renoncer à ses droits paroissiaux.

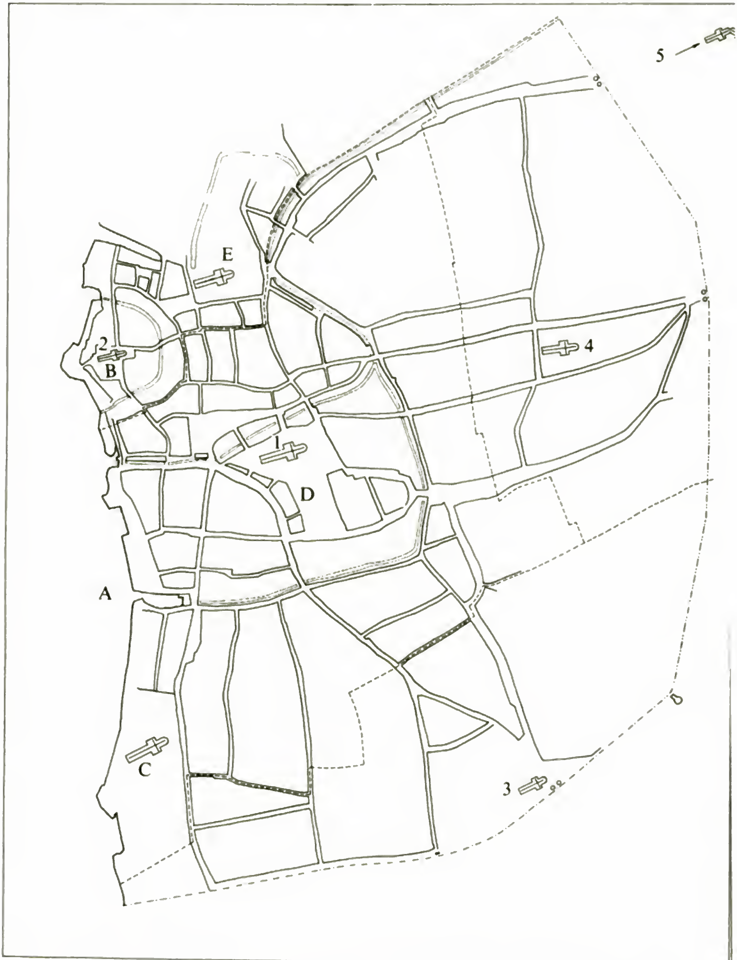
Par après, et ce pendant plus de deux siècles, le chapitre de Notre-Dame empêcha l'érection de paroisses à pleins droits. Probablement au cours du 13ᵉ, sinon au début du 14ᵉ siècle, Saint-Georges et Saint-Willibrord à côté de Sainte-Walburge devinrent des églises paroissiales à droits restreints. En 1441, Saint-Willibrord en premier lieu, accéda au droit de baptême et, par là, à la plénitude des droits paroissiaux.

Après la mort de Charles le Téméraire en 1477, à la suite d'évènements politiques et sociaux, le chapitre consentit à l'attribution du droit de baptême à Saint-Georges, des droits de baptême et de funérailles à Sainte-Walburge et à l'érection d'une nouvelle paroisse en la chapelle Saint-Jacques. Néanmoins il se réserva toujours les chandelles offertes à l'occasion des baptêmes, ainsi que d'autres avantages pécuniaires. Dans toutes les tractations qui menèrent à ces diverses attributions, le magistrat d'Anvers joua un rôle décisif.

C'est ainsi qu'en 1478, conformément aux bulles édictées le 30 octobre 1477 par le pape Sixte IV, Anvers disposait enfin d'une organisation paroissiale normale.

[56] Cfr. A. Flebus, 'De kerkmeesters van de O.-L.-Vrouwekathedraal te Antwerpen (1434-1795)', *Vlaamse Stam*, 17 (1981), p. 101. De stadsmagistraat vervulde dezelfde rol tegenover zeven godshuizen, waarover het voogden aanstelde; zie de ordonnantie van 21 mei 1386 in het Clementynboek, 1288-1414, uitgegeven in *Antwerpsch Archievenblad*, 25 (z.j.), p. 144-145.

ANTWERPEN IN DE 15e EEUW: GRENZEN VAN DE PAROCHIES



Legende

1. O.-L.-Vrouwekerk
2. Sint-Walburgiskerk
3. Sint-Joriskerk
4. Sint-Jacobskerk
5. Sint-Willibrorduskerk (richting)

A. Schelde
B. Burcht
C. Domein van de Sint-Michielsabdij
D. Immuniteitsgrond van de O.-L.-Vrouwekerk
E. Domein van het predikherenklooster

Eduard Van Ermen
Aspirant N.F.W.O.

DE UTRECHTSE KAPITTELS SINT-MAARTEN EN SINT-SALVATOR (OUDMUNSTER) EN HUN BEZITTINGEN IN DE ANTWERPSE KEMPEN (± 1000-1620)

Rond het jaar 1000 schonk bisschop Ansfried van Utrecht een aantal goederen uit zijn eigen bezit aan de kerk van Utrecht. Twee kernen van deze goederen waren Westerlo en Olen. De bedoeling van dit artikel is te onderzoeken in welke omstandigheden de twee Utrechtse kapittels, die in de 12de eeuw als gemeenschappelijke bezitters verschijnen, dit veraf-gelegen domein ten geschenke kregen, in hoeverre ze er controle konden op uitoefenen, met welke tegenstand ze af te rekenen kregen, welke toegevingen ze moesten doen en hoe er na 600 jaar een einde kwam aan de relatie tussen de kapittels en hun Kempense bezittingen.

1. *De schenking door bisschop Ansfried*

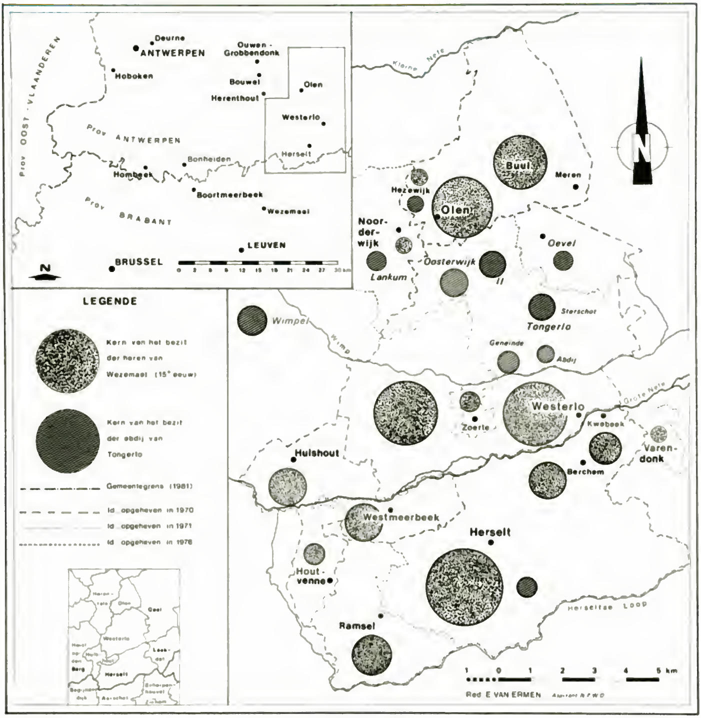
De relatie tussen de Utrechtse kapittels en hun bezittingen in de Zuiderkempen, vangt aan onder het episcopaat van bisschop Ansfried (995-1010), die in een ongedateerde oorkonde een aantal goederen aan die kapittels schonk[1]. Laten wij achtereenvolgens wat meer aandacht

Gebruikte afkortingen:

AAA	:	Abdijarchief Averbode.
AGN	:	J.A. van Houtte e.a., *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, 12 dln. (Utrecht e.a., 1949-1958).
ARA	:	Algemeen Rijksarchief Brussel.
ERE	:	M.A. Erens en M.H. Koyen, *De oorkonden der abdij Tongerloo*, Commissie voor geschiedenis en folkloristische opzoekingen der provincie Antwerpen, 4 dln. (Tongerlo, 1948-1958).
M-W	:	Algemeen Rijksarchief Brussel, *Familiearchief de Merode-Westerloo*.
OSU	:	S. Muller, A.C. Bouman, K. Heeringa en F. Ketner, *Oorkondenboek van het Sticht Utrecht tot 1301*, 5 dln. in 10 vols. (Utrecht - Den Haag, 1920-1959).
RAU	:	Rijksarchief Utrecht.

Wij hebben ervan afgezien een administratieve situering te geven van de genoemde plaatsnamen. De meeste ervan vindt men terug op de kaart.

[1] Het origineel van de acte is niet bewaard. Het bisschoppelijk archief te Utrecht bevat nog wel een afschrift uit de twaalfde eeuw, in het eerste cartularium van het *Liber*



besteden aan de figuur van de schenker, de localisering van de gift, haar inhoud, de identiteit van de instelling, die de schenking ontvangt en proberen wat meer klaarheid te brengen in de pogingen, tot nu toe ondernomen, om de oorkonde nauwkeuriger te dateren.

Donationum in het archief der Oud Rooms-Katholieke Clerezy. De oorkonde werd uitgegeven door S. Muller en A.C. Bouman, *Oorkondenboek van het Sticht Utrecht*, dl. I, afl. 1 (Utrecht, 1920), p. 138-139, nr. 143. Andere kopies: Rijksarchief Utrecht, *Archief Domkapittel*, nr. 2283, f° 101 r°; Algemeen Rijksarchief, *Archief de Merode-Westerloo*, VD A 989.

De schenker, bisschop Ansfried van Utrecht, behoorde tot het gelijknamige geslacht, één der aanzienlijke families uit onze streken in de 10de eeuw, samen met de Reiniers en de Balderiks[2]. Er bestonden verwantschapsbanden tussen deze families en de Duitse keizers uit het Saksische huis. Een constante in de politieke verhoudingen van de 10de eeuw blijft de gespannen verhouding tussen deze lokale machthebbers en het centrale gezag. De Reiniers leveren hier het duidelijkste voorbeeld van. Ansfried zelf schijnt echter in een tamelijke verstandhouding met de keizer geleefd te hebben. Het grootste deel van zijn leven besteedde hij aan het opbouwen van een succesvolle wereldlijke carrière. Hij werd door zijn oom, Ansfried sr., toevertrouwd aan de zorgen van aartsbisschop Bruno van Keulen en nam in 961, op jonge leeftijd, deel aan een veldtocht naar Rome[3]. Hij verwierf uitgebreide bezittingen, grotendeels uit het patrimonium van zijn familie, in de streek van de Nedermaas, in Teisterbant, waar hij zeker de graventitel droeg, en Toxandrië, rond Hoei, waar hij enige tijd graaf was tussen 975 en 985, en in West-Friesland, rond Medemblik[4]. Hij stichtte de abdij van Thorn, waar zijn dochter de eerste abdis werd[5]. Aan deze carrière kwam een einde in 995, toen keizer Otto III hem aanstelde tot bisschop van Utrecht. Men is het erover eens, dat de keizer Ansfrieds bezittingen in Toxandrië en Rijen nodig had om het markgraafschap Antwerpen te vormen, dat moest dienen als buffer tegen de Vlaamse expansie en dat de graaf van Leuven, een binnenlandse oproerling, in toom moest houden[6]. Ansfried verschijnt eerder als het slachtoffer van de hele ruil. Hij voelde zich weinig geroepen tot het bisschoppelijk ambt, dat hem door de keizer opge-

[2] Cf.J. Baerten, 'Les Ansfrid au X[e] siècle. Contribution à l'histoire des relations familiales', *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 39 (1961), p. 1144-1158, met genealogie p. 1157. J. Dhondt, 'Proloog van de Brabantse geschiedenis. Een inleiding tot de politieke geschiedenis van Noord-Brabant in de 9de en 10de eeuw', in *Bijdragen tot de studie van het Brabants Heem*, dl. III (1952), p. 1-42; A.C.M. Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit in het hertogdom Brabant. Het goed Westerlo-Olen circa 1007-1620', *Mededelingenblad Heemkring Kanton Westerlo*, dl. VI-4 (1979), p. 109-112.

[3] *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, uitg. R. Holtzmann, *MGH, Scr. Rer. Germ.*, nieuwe reeks, dl. IX, anast. herdruk (Berlin, 1955), p. 169.

[4] Baerten, 'Les Ansfrid au X[e] siècle', p. 1144-1152; Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 109-110.

[5] *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, p. 171.

[6] Dit markgraafschap werd ten laatste in 1008 opgericht: J.F. Niermeyer, 'Lotharingen en Friesland onder Duitse koningsmacht, 925-1076', in *AGN*, dl. II (Utrecht e.a., 1950), p. 23. Vgl. Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 111-112.

drongen werd en dat hij niet kon weigeren[7]. Hij stierf als bisschop van Utrecht in 1010.

Tijdens zijn episcopaat deed hij een schenking uit zijn bezittingen in de Zuiderkempen aan de kerk van Utrecht. Deze schenking bevatte de plaatsen '*Westerlo, Odlo, Bolo, Mierbeke, Honbeke* en *Buronte*', wat door de uitgever van de oorkonde, S. Muller, verklaard werd als Westerlo, Olen, Bouwel, Westmeerbeek, Hombeek of Hoboken, en, onder voorbehoud, Deurne (*Buronte*)[8].

Slechts over één plaats bestaat er geen betwisting, namelijk Westerlo. Voor '*Odlo*' werd ook nog de veronderstelling naar voor gebracht dat het zou gaan om Ouwen, een andere naam voor Grobbendonk, ten noorden van Bouwel gelegen (P.J. Goetschalckx). '*Bolo*' en '*Mierbeke*' waren voor C.B. De Ridder Buul en Meren, gehuchten van Olen. '*Mierbeke*' werd ook wel geïdentificeerd met Boortmeerbeek, ten zuidoosten van Mechelen. Voor '*Buronte*' werd ook al gewag gemaakt van Berentrode, een toponiem te Bonheiden, van Berchem, een gehucht van Herselt en zelfs van Herenthout. F. Verbiest heeft aan de hele problematiek een grondig historisch en etymologisch onderzoek gewijd[9]. Hij toonde aan dat noch Ouwen-Grobbendonk, noch Bouwel ooit enige band hadden met de kapittels van Utrecht. Ouwen was in de dertiende eeuw deels in handen van de Berthouts en deels van de heren van Grobbendonk. Bouwel begon zich pas na 1300 te manifesteren als een onderdeel van het complex Ouwen-Grobbendonk, dat stilaan zijn eigen weg zou gaan[10]. Anderzijds staat de band tussen zowel Olen als Buul, één der belangrijkste gehuchten van Olen, dat twee van de zeven schepenen leverde, en de kapittels van Utrecht, onomstotelijk vast[11]. Op etymologische gronden is de hypothese Olen-Buul even goed aanvaardbaar als de identificering Ouwen-Bouwel[12]. Steunend op de historische aanwij-

[7] Alpertus van Metz, *De diversitate temporum*, uitg. G.H. Pertz, *MGH, SS*, dl. IV (Hannover, 1941), boek I, kap. 12, p. 706: 'Cumque ille reniteretur, iamque se senem, in militaribus armis omni tempore vitae suae versatum, clericatus officia suscipere omnino absurdum videri contenderet, et rex vehementer instans, vi ad suscipiendum compelleret, perspiciens quia regi resistere non posset, ut cum suis rem deliberaret, exposcit'. Thietmar van Merseburg, *Chronik*, p. 173, drukt hetzelfde voorbehoud bij Ansfried uit: 'vellet nollet ad episcopum acclamatur'.

[8] *OSU*, dl. I, p. 138, nr. 143.

[9] F. Verbiest, 'Van Odlo dat Olen is ... Van Ouwen, dat Grobbendonk werd ... Van Bolo dat Buul is en niet Bouwel', *Mededelingenblad Heemkring Kanton Westerlo*, dl. VII-3 (1980), p. 75-131, waarin p. 78-88 een overzicht van de vroegere hypotheses.

[10] *Ibidem*, p. 88-97.

[11] *Ibidem*, p. 98-101.

[12] *Ibidem*, p. 119-124.

zingen geeft F. Verbiest de voorkeur aan de identificatie *Odlo*-Olen en *Bolo*-Buul.

Ansfrieds schenking omvat dan Westerlo, Olen met het gehucht Buul en hoogstwaarschijnlijk Westmeerbeek. '*Honbeke*' is voorlopig helemaal nog niet in te passen in dit geheel en voor het raadselachtige '*Buronte*' oppert F. Verbiest, in navolging van H. Pottmeyer, de veronderstelling dat, in geval van een verschrijving bij het opstellen van de kopie, de schrijfwijze '*Buronte*' kan teruggaan op '*Buronchem*', wat te identificeren is met het gehucht Berchem te Herselt, dat behoorde tot de parochie Westerlo en dus geografisch past in het complex Westerlo-Olen-Buul[13]. Voor deze hypothese ontbreken echter de bewijzen nog.

Is het al moeilijk om precies te bepalen welke plaatsen er allemaal in de schenking begrepen zijn, ook de verdere omschrijving ervan blijft vaag. Ansfried zegt duidelijk dat het gaat om een vrijgoed uit het patrimonium van zijn voorouders[14], gelegen in het graafschap Rijen[15], met alles wat ertoe behoort aan kerken, gebouwen, lijfeigenen, akkers, weiden, bebouwde en onbebouwde landen, bossen, waters en waterlopen. Indien dit geen zuiver formele, stereotiepe opsomming is, kunnen we er wel uit opmaken dat er al zeker twee kerken waren.

De identiteit van de instelling, waaraan de goederen geschonken werden, vereist eveneens enige precisering. Ansfried begiftigde slechts één kerk: '*trado ad ecclesiam sancte Marie semper virginis sanctique Martini in Traiecto, ad restaurandum ibidem Dei servicium*'. Vanaf 1133 worden de goederen echter genoemd als een gemeenschappelijk bezit van de Sint-Maartenskerk en de Sint-Salvatorskerk van Utrecht. N.B. Tenhaeff construeerde uit de kroniek van Alpertus van Metz[16] en de *Annales Egmundani*[17] de stelling dat de Noormannen in 1007 de Sint-Maartenskerk, die volgens hem rechts van de Rijn, buiten de burcht, gelegen was, in brand gestoken hebben. Bij het opbouwen van de stad gaf Ansfried er de voorkeur aan alleen de Sint-Salvatorskerk te herstellen, vandaar de vereniging van beide patronaten, Sint-Maarten en O.-L.-Vrouw (= Sint-Salvator) en de zinsnede '*ad restaurandum ibidem Dei servicium*'. Pas later zou bisschop Adalbold een nieuwe Sint-Maartenskerk gebouwd

[13] *Ibidem*, p. 81 en 107-109, noot 27.

[14] 'Quandam mei juris hereditatem, quam antea potestative possederam infra comitatum Rien nuncupatum'.

[15] Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 113 meent, in navolging van J. Dhondt, dat met dit graafschap Rijen de pas opgerichte mark Antwerpen bedoeld is.

[16] *MGH, SS*, dl. IV, p. 704-705, kap. 8-9.

[17] *MGH, SS*, dl. XVI, p. 446 (gedateerd op 1010).

hebben op de linker Rijnoever, die de functie van Domkerk overnam van de Sint-Salvatorskerk[18]. R. Post gaat niet akkoord met deze zienswijze. Zowel Alpertus van Metz als Thietmar van Merseburg maken gewag van het voortbestaan van twee afzonderlijke kerken te Utrecht na 1007. De zogenaamde Fretheboldsoorkonde, waarvan de rechtshandeling werd voltrokken in 996, maar waarvan het origineel pas werd opgesteld na de dood van Ansfried, spreekt ook van twee kerken. Indien de Sint-Maartenskerk ondertussen vernield was, moest daar volgens R. Post toch iets van blijken in het charter. Hij concludeert dat Ansfried het woord kerk in het enkelvoud heeft gebruikt, om de eenheid tussen de kerken, die nog altijd een deel van hun vermogen in gemeenschappelijk bezit hadden, te benadrukken[19].

Zelfs bij de datering van de oorkonde botst men op tegenstrijdigheden. De enige zekerheid, die men heeft, is dat de oorkonde opgesteld werd tussen 995 en 1010, de regeringsjaren van bisschop Ansfried. N.B. Tenhaeff kwam tot een nauwkeuriger datering, in 1007, door het combineren van de gegevens in de oorkonde, met de vermeldingen in de kronieken[20]. Dit is dan weer in tegenstrijd met een vermelding van Thietmar van Merseburg, die beweert dat de schenking kort na de aanvang van Ansfrieds episcopaat plaatsgreep: '*Non multo post quinque curtes de sua proprietate beato Martino tradidit*'[21].

2. *Onduidelijke verhoudingen tot het midden van de dertiende eeuw*

Niettegenstaande alle onduidelijkheden in de inhoud van de Ansfried-oorkonde, twijfelt men toch niet aan de echtheid ervan. Gedurende ongeveer 130 jaar vernemen we niets meer over deze Utrechtse kapittelgoederen. In 1133 heeft er opnieuw een schenking plaats, ditmaal door bisschop Lietard van Kamerijk aan de twee kapittels, Sint-Maarten en Sint-Bonifacius (= het Oudmunster- of Sint-Salvatorskapittel) afzonderlijk[22]. Lietard schenkt hen de kerken (*altaria*) van Westerlo en Olen

[18] N.B. Tenhaeff, *Diplomatische studiën over Utrechtse oorkonden der 10de tot 12de eeuw* (Utrecht, 1913), p. 24-29 en 72-79.

[19] R. Post, 'De Sint-Maartenskerk, kathedraal van Utrecht sedert St.-Bonifacius tot de regeering van bisschop Adelbold (1010-1026)', *Historisch tijdschrift*, 10 (1931), p. 295-324, vooral p. 314-324.

[20] Cf. supra.

[21] Thietmar van Merseburg, *Chronik*, p. 173.

[22] *OSU*, dl. I, p. 314-315, nr. 343. Ook deze oorkonde is bewaard gebleven via een 12de eeuwse kopie in hetzelfde cartularium, waar ook de Ansfriedoorkonde in overgeschreven is. Andere afschriften vonden we terug in RAU, *Archief Domkapittel*, nr. 2283, f° 101 r° en ARA, *M-W*, VD A 989.

(*concessi et in perpetuum tradidi*). Nochtans waren er in de Ansfried-oorkonde al minstens twee kerken geschonken. Indien het die van Westerlo en Olen waren, waarom dan deze nieuwe schenking? Het gaat niet om een bevestiging van Ansfrieds schenking door de bisschop van Kamerijk, waaronder Westerlo en Olen ressorteerden. Is er misschien sprake van een vernieuwing nadat de kerken een tijd geüsurpeerd waren: '*libera inquam ab omni persona et conditione alia*'? A.C.M. Kappelhof denkt eerder dat er een schenking plaatsvond van de inkomsten van de pastoor, maar dit is alleen een verschuiven van het probleem: indien het de kerken van Westerlo en Olen waren, die Ansfried aan de kapittels geschonken had, waarom dan nog deze hernieuwde schenking door bisschop Lietard[23]?

Het staat in ieder geval vast, dat Westerlo en Olen in 1133 zelfstandige parochies waren, maar waaruit bestond het bezit van de Utrechtse kapittels in de twaalfde eeuw verder nog? In de vijftiende eeuw strekken de bezittingen van de heren van Wezemaal, die deze goederen ondertussen van de Utrechtse kapittels pachten, zich uit over Westerlo, Olen, Zoerle, Herselt met de gehuchten Kwabeek en Berchem, Hulshout, Houtvenne, Westmeerbeek en Ramsel, met nog enkele leengoederen in Noorderwijk en Varendonk. Men kan veronderstellen dat het door Ansfried geschonken gebied wel één aaneengesloten blok vormde, waar echter slechts twee tot parochies uitgegroeide nederzettingen bestonden, Westerlo en Olen, met errond en ertussen een conglomeraat van losse bewoning, tijdelijk gebruikte en nog onontgonnen gronden. Wij willen deze mogelijkheid niet uitsluiten, maar kunnen ze niet bevestigen, bij gebrek aan bronnen. Het lijkt anderzijds wel plausibel, dat deze gebieden, die in vogelvlucht zo'n 110 km van Utrecht verwijderd waren, moeilijk konden ingeschakeld worden in het hofstelsel, dat de kapittels van Utrecht handhaafden tot in de eerste helft van de dertiende eeuw. Daarnaast waren deze goederen zeker moeilijk te verdedigen tegen het opdringen van allerlei lokale machthebbers, die zich een gedeelte van de opbrengst van dit uitgestrekte domein wilden verwerven.

Op de verschillende domeinen van de Utrechtse kapittels was een hofmeier verantwoordelijk voor de levering van de goederen, die moesten dienen voor het levensonderhoud van de kanunniken en het personeel dat aan de kapittels verbonden was. Daarvoor waren hem precieze tijdstippen en hoeveelheden te leveren produkten opgegeven. Hij liet deze

[23] Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 115-116.

produkten van zijn domein naar Utrecht vervoeren, waar ze door de domproost en de ambachtslieden in ontvangst genomen werden[24]. We vonden geen aanwijzing dat het domein Westerlo-Olen ooit in dit systeem opgenomen was.

Anderzijds waren er wel andere bezitters in en rond dit complex, namelijk te Tongerlo, dat centraal ligt tussen Westerlo en Olen, te Herselt, te Noorderwijk en te Varendonk met het gehucht Blarendonk. De twee laatste plaatsen, die een perifere positie innamen in het Utrechtse kapittelgoed[25], behoorden in de twaalfde eeuw aan Gerard Symot, die ze in leen hield van Walter Berthout. Vóór 1184 schonk hij beide plaatsen aan de abdij van Averbode[26]. De zoon van Walter Berthout bevestigde de schenking in 1200[27].

Noorderwijk, waar we, in de overvloediger documentatie vanaf de 15de eeuw, eveneens Utrechtse achterlenen aantreffen[28], behoorde aan de Sint-Baafsabdij van Gent en dit nog vóór Ansfrieds schenking. Op 21 januari 974 kreeg de Sint-Baafsabdij, in volle herstel na de Noormanneninvallen, haar bezittingen in Noorderwijk teruggeschonken door keizer Otto II[29], wat in 976 bevestigd werd. Bij deze laatste gelegenheid stond de abdij Noorderwijk af aan een volgeling van de keizer, Folgbertus, in ruil voor dichter bij Gent gelegen gebieden[30]. Rond 1164 bezat het Sint-Servaaskapittel van Maastricht goederen te Hezewijk onder Noorderwijk, die het overdroeg aan de abdij van Tongerlo. Een zinsnede in de oorkonde, waarmee de overdracht ge-

[24] S. Muller, 'Een huishouden zonder geld', in *Schetsen uit de middeleeuwen. Nieuwe bundel* (Amsterdam, 1914), p. 1-34, beschrijft de uitbating van de Utrechtse kapittelgoederen rond 1220, kort vóór de definitieve overgang naar de geldeconomie, toen de Utrechtse kanunniken uitdelingen in speciën kregen, waarmee ze hun inkopen gingen doen op de Utrechtse markt.

[25] In de 15de eeuw en later hadden de heren van Wezemaal en van Merode, die de Utrechtse kapittelgoederen pachtten er wel lenen en cijnzen liggen. Cf. ARA, *M-W*, CA 2897, f° 259v°-261v°, 296v°-301r° en VM 221, f° 57v°, 59v°-62v°.

[26] Abdijarchief Averbode, *sectie I*, oorkonde 44, bevestiging van bepaalde goederen van Averbode door Filips van Heinsberg, aartsbisschop van Keulen uit 1183-1184: 'feodum quoque villarum Bladresdunc et Varenreit'. Cf. M. Gijsseling, *Toponymisch woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland (vóór 1226)*, dl. I (z.p., 1960), p. 148 en dl. II (z.p., 1960), p. 996.

[27] AAA, *sectie I*, oorkonde 61.

[28] ARA, *M-W*, CA 1496, f° 18r°-19v°; CA 1495, f° 31; LA 1722, f° 32v°-34v° en 38r°-43v° (domproost van Utrecht).

[29] A. Verhulst, *De Sint-Baafsabdij te Gent en haar grondbezit (VIIde-XIVde eeuw)*, Verhandelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der letteren, dl. XXX (Brussel, 1958), p. 85. Cf. Gijsseling, *Toponymisch Woordenboek*, dl. II, p. 746.

[30] Verhulst, *De Sint-Baafsabdij te Gent*, p. 88-90.

beurde, licht ons in over de verwarde bezitsverhoudingen, die toen in dit gebied heersten:

> *In capitulo nostro sollempniter promulgatum est et firmiter sanxcitum quod si quis in eisdem bonis se aliquid juris habere asserit, testibus legitimis et eisdem bonis investitis id debet comprobare. Quod si facere non poterit, et alienos testes in cause sue probationem produxerit, nullum in querimonia sua debet habere processum*[31].

Datzelfde Sint-Servaaskapittel had ook bezittingen in Herselt, dat vanaf de dertiende eeuw begint op te duiken in de teksten over de Utrechtse domeinen. Bij een bekrachtiging van de bezittingen van het Sint-Servaaskapittel in 1139 noemt paus Innocentius II in 1139 '*Harsele*'[32]. Daarmee komen we stilaan van de perifere gebieden van het domein Westerlo-Olen naar de kern ervan, waar we in de 12de eeuw verschillende andere bezitters vinden, zowel leken als de rond 1128 gestichte abdij van Tongerlo, gelegen op 2 km ten noorden van de dorpskern van Westerlo en op 5,5 km ten zuidoosten van de dorpskern van Olen, dus precies tussen de centra van het Utrechtse domein. De abdij behoorde tot de orde van Prémontré, een orde, die samen met de Cisterciënzers pas in de twaalfde eeuw in onze streken verscheen, het vaak moeilijk had om zich een eigen domein te verwerven en dat meestal moest doen door zelf te ontginnen in afgezonderde bos- en heidegebieden[33].

Nergens vonden we enige expliciete vermelding dat de abdij van Tongerlo zou gesticht zijn op goederen, toebehorend aan de kapittels van Utrecht. Alleen de geografische ligging ervan wekt dat vermoeden. Dient men misschien de schenking van bisschop Lietard te interpreteren als een bevestiging van de rechten van de kapittels tegenover de nog jonge abdij? De stichtingsoorkonde van Tongerlo levert ons terzake ook geen houvast op, daar dit document een vervalsing van rond het midden van de

[31] M.A. Erens, *De oorkonden der abdij Tongerlo*, dl. I (Tongerlo, 1948), p. 38-39, nr. 23.

[32] Uitgave: C. De Borman, 'Notice sur un cartulaire du chapitre de Saint-Servais à Maastricht', *Compte-rendu des séances de la commission royale d'histoire ou recueil de ses bulletins*, reeks III, dl. IX (1867), p. 20-22. Regest: P. Doppler, 'Verzameling van charters en bescheiden betrekkelijk het vrije rijkskapittel van St. Servaas te Maastricht', *Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg*, dl. LXVI (1930), p. 241-242, nr. 41. Later wordt Herselt niet meer genoemd tussen de bezittingen van het Sint-Servaaskapittel.

[33] Cf. E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, dl. III, *L'Église féodale, 1122-1378* (Bruxelles, z.j.), p. 456-457. Het beste werk over de vorming van het domein der abdij Tongerlo is H. Lamy, *L'abbaye de Tongerloo depuis sa fondation jusqu'en 1263* (Louvain-Paris, 1914).

twaalfde eeuw is[34]. Men kan zich afvragen waarom het nodig was om een vervalste stichtingsoorkonde op te stellen toen de abdij al een twintigtal jaren bestond. De abdij werd, volgens de oorkonde, gesticht door een zekere Giselbert, die haar een villa met een oppervlakte van veertig bunder schonk, naast bezittingen te Wimpel, onder Wiekevorst, Lankum, onder Noorderwijk en Oevel, ten noordoosten van Westerlo, dus ook weer in gebieden gelegen in de periferie van het Utrechtse domein. De vervalsing van de stichtingsoorkonde belet niet dat deze goederen inderdaad aan Tongerlo toebehoorden. De vraag is echter hoe de schenker eraan gekomen is. Was hij misschien een plaatselijke machthebber, die zich een deel van het Utrechtse domein verworven had? Is er bij de stichting geen oorkonde opgesteld omdat de abdij in feite op geüsurpeerd goed opgericht was?

In de volgende jaren groeit het domein van Tongerlo, rond de abdij zelf, door schenkingen van andere leken. In 1159 ontvangt de abdij het goed van Il, op 2 km ten zuidoosten van Olen en 5 km ten noordwesten van Westerlo, met nog drie *mansi* waarvan er één gelegen is te Herselt. De schenking werd gedaan door een zekere Ausilia. Zij hield het als achter-achterleen van hertog Godfried III, die beweert het als allodium te bezitten[35]. Wij spraken reeds van de goederen die Tongerlo rond 1164 kreeg van het Maastrichtse Sint-Servaaskapittel te Hezewijk onder Noorderwijk. Dit gehucht ligt tegenwoordig grotendeels onder de gemeente Olen, op een afstand van minder dan twee km van de dorpskern. Op 5 mei 1165 voegde het Sint-Servaaskapittel daar een nieuwe schenking aan toe, die nu onder meer de goederen van het kapittel te Oosterwijk omvatte[36]. Ook Oosterwijk ligt tussen Westerlo en Olen, op 2 km ten zuiden van Olen en 5,5 km ten noordwesten van Westerlo.

De Utrechtse kapittels kregen in hun Zuiderkempens domein niet alleen te maken met de abdij van Tongerlo, die kon rekenen op de bescherming van de Brabantse hertogen en op verschillende pauselijke bekrachtigingen van haar wereldlijke goederen, maar ook met verschillende lekegeslachten, die zich in de tweede helft van de twaalfde en het begin van de dertiende eeuw duidelijker gingen profileren. Tussen 1151

[34] E. Van Mingroot, 'De stichtingsoorkonde van de abdij Tongerlo: echt of vals?', *Archief- en bibliotheekwezen in België*, 43 (1972), p. 615-654. De meest recente uitgave: ERE, I, p. 1-4, nr. 1.

[35] ERE, I, p. 16-17, nr. 10.

[36] ERE, I, p. 39-41, nr. 24. Tongerlo moest wel alle jaren op Sint-Denijs (9 oktober) een halve mark zilver betalen aan het Sint-Servaaskapittel.

en 1206 ontmoeten we een familie genaamd 'van Westerlo'[37]. Hoewel deze familie meestal voorkomt als getuige in hertogelijke en andere oorkonden, wijst de naam alleen er al op, dat zij zich te Westerlo gevestigd had en er een machtspositie verworven had. Onder het abbatiaat van Andreas van Averbode[38], schonk Reinier van Westerlo aan deze abdij een bezitting, eveneens bij Westerlo gelegen, als dank voor de verzorging door één van de monniken, die hem van een zware verwonding liet herstellen. Hij beweert dat dit goed een allodiale bezitting van hem en zijn broer Ruthard is[39].

Kort vóór 1206 vinden we het laatste lid van de familie van Westerlo, Hildebrand, vermeld als getuige in een oorkonde van de abdij van Tongerlo, samen met de priesters van Westerlo en Wezemaal en een figuur, die zich niet meer zou laten verdringen uit de kapittelgoederen, maar er zich langzaam maar zeker van meester maken: Arnold I van Wezemaal[40]. De eerste vermeldingen zeggen nog niet veel: tussen 1210 en 1213 schenkt Clementia, de echtgenote van Arnold I een geldsom aan de abdij van Tongerlo. In 1213 heeft Arnold I zich in de buurt al een basis verworven, die hij probeert uit te breiden ten koste van de abdij van Tongerlo. Een eerste poging mislukt. Acht scheidsrechters beslissen dat Arnold moet afzien van de allodia van Il en Oosterwijk, een weidegebied te Wiekevorst, zich uitstrekkend tot aan de plaats '*Unresdunc*', en een varkensweide, '*Ekerna*'[41]. Twintig jaar later, op 3 februari 1233, bekrachtigt paus Gregorius IX een overeenkomst tussen Tongerlo en Arnold II van Wezemaal, over het gebruik van bossen en weiden te Westerlo[42]. In 1234 geeft Arnold II aan de abdij van Tongerlo het visrecht op de Nete te Westerlo terug, zij het met restricties[43]. Dit recht was nochtans al op 11 mei 1213 door paus Innocentius III aan Tongerlo

[37] Cf. Gijsseling, *Toponymisch woordenboek*, dl. II, p. 1065; M.-J. Tits-Dieuaide, 'Un exemple de passage de la ministérialité à la noblesse: la famille de Wesemael (1166-1253)', *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 36 (1958), p. 345; E. Van Ermen, *De heren van Wezemaal, 1166-1464*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling (Leuven, 1978), p. 133.

[38] Andreas, de eerste abt van Averbode, stond aan het hoofd van de abdij van bij de stichting, rond 1133, tot 1167. Cf. *Monasticon belge. Province de Brabant*, dl. III (Liège, 1969), p. 628-630.

[39] J. Evers, *De oorkonden der abdij van Averbode* (z.p., z.j.), p. 35-36, nr. 23.

[40] ERE, I, p. 90-91, nr. 55. De familie van Wezemaal was een Brabants ministerialen-geslacht, dat zich stilaan één der voornaamste plaatsen verwierf onder de Brabantse adel. Cf. Tits-Dieuaide, 'Un exemple de passage', p. 335-355 en Van Ermen, *De heren van Wezemaal*.

[41] ERE, I, p. 105-106, nr. 67.

[42] ERE, I, p. 149-150, nr. 107.

[43] ERE, I, p. 162, nr. 117.

geconfirmeerd[44]. Arnolds macht strekte zich niet alleen uit over Westerlo, maar ook over Herselt, waarvan hij de meier, Zeger, '*maior meus*' noemt. In de overeenkomst die hij in augustus 1237 met hertog Hendrik II sloot over zijn hoge heerlijkheid, is er zowel sprake van Westerlo als van Wezemaal[45]. Olen schijnt in deze periode nog niet tot de invloedssfeer van Arnold II behoord te hebben. Vóór 27 mei 1244 waren de tienden en andere goederen er in handen van ridder Walter Bac[46], die in 1234 al voorkomt als getuige in een oorkonde van Arnold I van Wezemaal[47]. Arnold II was wel in het bezit van de tienden van Westerlo, waarvan hij op 15 juni 1246 een deel verpandde aan de abdij van Tongerlo[48].

3. *De familie van Wezemaal dringt zich op als pachter van de goederen*

Tussen 1133 en de jaren veertig van de dertiende eeuw schijnen de Utrechtse kapittels volledig van het toneel verdwenen te zijn in hun domeinen rond Westerlo en Olen. Rond 1130 merken we de eerste sporen van andere bezitters, zowel geestelijke instellingen als leken, die goederen overdragen en ontvangen in en rond het domein. Er is zelfs enkele keren sprake van het allodium van Westerlo, zonder dat er met één woord gerept wordt over de rechten van de Utrechtse kapittels. Deze toestand zou drastisch veranderen vanaf 1241. In januari van dat jaar beperkte het Sint-Salvatorskapittel de bevoegdheden van haar proost. Die moest onder meer het collatierecht van het kapittel op de goederen te Westerlo erkennen[49]. Op 27 mei 1244 werd er voor het eerst een schriftelijke overeenkomst getroffen tussen één der Utrechtse kapittels, Sint-Salvator, en de abdij van Tongerlo. Walter Bac, die de tienden van Olen van Sint-Salvator pachtte, stond ze terug aan het kapittel af ten voordele van de abdij van Tongerlo[50]. Deze oorkonde maakt duidelijk dat de toestand

[44] ERE, I, p. 104-105, nr. 66. Bij dezelfde gelegenheid zag de abdij onder meer haar recht geconfirmeerd op Hezewijk, een weide in het allodium van Westerlo, het Sterschotbos en Geneinde te Tongerlo en Zoerle, op 3 km ten westen van Westerlo.

[45] Uitgegeven door J.F. Willems, *Codex diplomaticus*, in *Brabantsche Yeesten*, dl. I (Brussel, 1839), p. 643-644. ARA, *Archief familie van Ursel*, L 1439, bevat twee vidimeringen van deze akte, opgesteld door de abt van Tongerlo, respectievelijk van 24 december 1417 en 23 april 1418.

[46] ERE, I, p. 176-177, nr. 130.

[47] ERE, I, p. 162, nr. 117.

[48] ERE, I, p. 134-135, nr. 137.

[49] *OSU*, dl. II, p. 349, nr. 961.

[50] *OSU*, dl. II, p. 383-384, nr. 1013; ERE, I, p. 176-177, nr. 130.

tussen het Sint-Salvatorskapittel en Walter Bac reeds eerder geregulariseerd was en de vorm van een pachtcontract had aangenomen, waarbij Walter Bac jaarlijks 2 1/2 mark Keuls betaalde voor de tienden en andere goederen in Olen.

Vanaf 21 juni 1247 tenslotte, worden ook de al eerder bestaande overeenkomsten tussen de heren van Wezemaal en de kapittels van Utrecht op schrift gesteld[51]. Arnold II staat op deze datum de goederen van Westerlo en Olen af aan zijn pasgehuwde zoon Arnold III en diens vrouw Elisabeth en hij vraagt het Sint-Maartenskapittel van Utrecht om de goederen aan de jonggehuwden te verpachten op dezelfde voorwaarden als aan hem gebeurd was. Ook hier wordt dus weer bevestigd dat de overeenkomst tussen de pachter en het kapittel al eerder bestond en volgens bepaalde regels afgesloten was. Deze regels blijven in de eerste erfpachtsoorkonde tamelijk beperkt: Arnold III en Elisabeth zullen jaarlijks, op het feest van Sint-Maarten (11 november) te Utrecht op eigen risico een som van tien mark Keuls betalen[52], op straffe van excommunicatie bij verzuim, en het kapittel vergoeden voor alle kosten, die het zal maken om hen bij nalatigheid tot betaling te bewegen[53].

Op 5 december 1247 komt Arnold II ook tot een definitieve regeling met het Sint-Salvatorskapittel[54]. Hijzelf, en niet zijn zoon, neemt alle goederen in pacht, die het kapittel in Westerlo en Olen heeft, voor een jaarlijkse som van 6 mark Keuls, te betalen op de vooravond van Sint-Maarten of eerder. Er wordt wel een uitzondering gemaakt voor de vroegere pachters, die nog goederen van het kapittel houden en de tienden van Olen, die door Walter Bac aan Tongerlo overgedragen waren. Indien Arnold II deze goederen wil overnemen, moet hij de toestemming van het kapittel hebben en zal zijn pachtsom aangepast

[51] Vanaf dit tijdstip wordt de documentatie ineens veel overvloediger. In de loop van dit betoog zullen wij vooral de nadruk leggen op de grote lijnen, die tamelijk klaar naar voren komen uit de pachtrelatie Utrecht-Wezemaal. De details zullen wij verwerken in een latere bijdrage over de landelijke bezittingen van de heren van Wezemaal.

[52] De Keulse mark van 233,855 gram, was in de dertiende eeuw in Brabant de eenheid bij uitstek om het gewicht van edele metalen te bepalen. Cf. H. van der Wee, *The growth of the Antwerp market and the european economy (fourteenth-sixteenth centuries)*, dl. I. *Statistics* (Den Haag, 1963), p. 73.

[53] ERE, I, p. 187-191, nrs 141-143; *OSU*, dl. II, p. 465, nr. 1124; dl. V., p. 547-548, nr. 3088 (1123bis) en p. 548, nr. 3089 (1123ter). Van deze erfpachtsoorkonde bestaan twee vidimeringen in het Rijksarchief te Utrecht, één gemaakt door de bisschoppelijke officiaal in augustus 1356 en één opgesteld door notaris Tydemannus Uptende op 22 februari 1387. Het woord '*septimo*' in de datering van het origineel, dat daar door de plica bedekt wordt, is in beide stukken weggevallen. Dat leidde tot verschillende uitgaven gedateerd op 22 juni 1240, o.m. *OSU*, dl. II, p. 342, nr. 951.

[54] *OSU*, dl. II, p. 488-489, nr. 1152.

worden. Ook het Sint-Salvatorskapittel zal door de pachter vergoed worden voor kosten die het eventueel moet maken om hem zijn pacht te doen betalen. Er zijn twee nieuwe bepalingen. De eerste slaat op de onverdeelbaarheid van het goed: slechts één van Arnolds wettige erfgenamen mag hem opvolgen. Wanneer deze zich aanbiedt om de goederen in erfpacht te nemen, zal hij onder dezelfde voorwaarden aanvaard worden, maar ter hernieuwing van de overeenkomst moet hij het kapittel een aam wijn schenken[55].

De erfpachtsrelatie tussen de Utrechtse kapittels en de heren van Wezemaal zou duren tot 1417. Het afsluiten ervan betekende de consolidatie van een evolutie, die al een tijd bezig was, maar waarover we slechts sporadisch ingelicht zijn. De kapittels moeten het direct beheer van deze verafgelegen domeinen, dat ze waarschijnlijk allang verloren hadden, afstaan, voor een jaarlijkse pachtsom. De inhoud van het contract kadert helemaal in de evolutie, die zich in die periode in de economie van de kapittels voordeed, namelijk het invoeren van gelddistributies, waarmee de kanunniken zich op de Utrechtse markt van het nodige voorzagen. Deze inrichting had ook zijn invloed op de levensordening van de kanunniken: het gemeenschappelijk leven werd er veel losser door. Sommige kanunniken gingen in aparte huizen leven. Rond 1340 was de gemeenschappelijke huishouding verdwenen[56].

Niettegenstaande alle sancties en voorzorgen, die in de erfpachtsoorkonden van 1247 opgenomen werden en die later nog uitgebreid werden, is de relatie tussen Utrecht en de heren van Wezemaal altijd tamelijk stroef geweest en leidde zij in 1417 tot een volledige breuk tussen beide partijen. We zullen achtereenvolgens onderzoeken in hoeverre de kapittels nog enige zeggenschap hadden over hun goederen en in hoeverre de bepalingen van de erfpachtsbrieven door de heren van Wezemaal werden nageleefd, meer bepaald wat de betaling van de pacht aangaat, de ondeelbaarheid van het goed en het naleven van de voorwaarden bij de opvolging.

Na het sluiten van het erfpachtscontract hadden de Utrechtse kapittels

[55] Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 124-126, spreekt in dit verband van een overgangsvorm tussen leen en pacht. Het feodaal aspect van de hele transactie wordt trouwens bevestigd in een akte van het Sint-Maartenskapittel van 28 april of juli 1253 (ERE, I, p. 208-210, nr. 159; *OSU*, dl. III, p. 81-82, nr. 1291), waarin het kapittel de overdracht van 21 juni 1247 bekend maakt aan bisschop Nikolaas van Kamerijk: 'Idem vero Arnoldus junior ... nobis et ecclesie nostre prestitit fidelitatem et homagium de predictis'.

[56] Muller, 'Een huishouden zonder geld', p. 27-34; Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 127.

weinig of geen zeggenschap meer in het beheer van de goederen. Hun toestemming was wel vereist, toen Arnold III en Elisabeth in 1253-1254 met een vrij omslachtige procedure de tienden, het personaat en het patronaat van Westerlo en Olen verpandden aan de abdij van Tongerlo[57]. Er werd immers een verandering teweeggebracht in de samenstelling van het gepachte goed. De kapittels dienden hun belangen te vrijwaren: de pachtsom van de heren van Wezemaal bleef dezelfde, terwijl de abdij van Tongerlo er nog eens twee mark Keuls bovenop deed en de te benoemen pastoors aan de kapittels van Utrecht zou voorstellen.

Bij latere transacties tussen Tongerlo en Arnold III zien wij de kapittels niet meer tussenkomen[58], ook niet bij de moeilijkheden, die Willem I van Wezemaal Tongerlo in de jaren 1330 aandeed om de tienden van Westerlo en Olen[59]. Enkel op 25 juni 1270 vroeg de abt van Tongerlo aan het Sint-Salvatorskapittel het origineel van de akte, waarmee Walter Bac in 1244 de tienden van Olen aan Tongerlo overgedragen had, vermits Godfried van Wezemaal de abdij hierover lastig viel[60]. Ironisch genoeg zou Godfried twee jaar later diezelfde tiende terug aan de abdij verpanden ter vergoeding voor onrechtvaardig ingepalmd goed. Na betaling zou de tiende terug aan hem komen[61]. De kapittels zouden nog slechts ingrijpen, wanneer hun eigen financiële belangen rechtstreeks bedreigd werden. Een uitzondering dient gemaakt te worden voor de domproost. Deze vestigde zich op zijn nieuwgebouwd kasteel op het hof van Doorn en leidde er het leven van een edelman, aan het hoofd van talrijke leenmannen[62]. Een gedeelte van de goederen te Westerlo-Olen kwam aan hem toe. Het was niet met de kapittelgoederen aan de heren van Wezemaal verpacht, maar vormde een afzonderlijk complex van kleine leengoederen, met een eigen leenhof, waarvan er zelfs enkele door de heren van Wezemaal in leen gehouden werden.

De moeilijkheden met de betaling van de pacht begonnen omzeggens

[57] *OSU*, dl. III, p. 78-83, nr. 1287-1293; p. 89-97, nr. 1301-1311; p. 510-511, nr. 1290bis-1290ter; dl. V, p. 551-553, nr. 1287bis (3093), 1290bis, 1290ter, 3096 (1327bis) en dl. III, p. 110-112, nr. 1328-1329 en p. 120-121, nr. 1340-1341. ERE, I, p. 200-213, nr. 151-162; p. 220-232, nr. 169-176; p. 235-241, nr. 179-184.

[58] ERE, I, p. 252-254, nr. 194 (mei 1264); p. 266-269, nr. 201 (april 1265 of 1266).

[59] ERE, III, p. 117-118, nr. 643; p. 275-276, nr. 765; p. 286-289, nr. 773; p. 303-305, nr. 785; p. 310-312, nr. 790; p. 376-377, nr. 831. Zie ook ERE, IV, p. 165-166, nr. 1009: conflict tussen de heer van Wezemaal en Tongerlo in 1354, om het gebied 'Ten Einde'.

[60] *OSU*, dl. IV, p. 51, nr. 1780.

[61] ERE, I, p. 292-294, nr. 219.

[62] Cf. Muller, 'Een huishouden zonder geld', p. 33-34. Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 149-151 en uitgave van een leenboek van de domproost p. 169-181.

onmiddellijk na het afsluiten van de overeenkomst van 1247. Op 17 maart 1259 erkende Arnold III, die blijkbaar de goederen van het Sint-Salvatorskapittel van zijn vader overgenomen had, dat hij aan dit kapittel 60 mark aan achterstallige pacht schuldig was. De laatste betalingstermijn was 11 november 1258; hij was dus de pacht voor de jaren 1249 tot 1258 schuldig gebleven[63]. Op 6 augustus 1269 was hij aan het Sint-Maartenskapittel 102 mark Keuls schuldig, iets meer dan de pachtsom voor de jaren 1259 tot 1268[64].

De financiële moeilijkheden bleven duren onder Arnold IV van Wezemaal. In 1277-1278 was hij zelfs geëxcommuniceerd omdat hij verschillende jaren achter was met de betaling[65]. Op 26 februari 1290 n.s. is het de beurt aan Gerard van Wezemaal, heer van Bergen-op-Zoom en Herselt om uitstel van betaling te vragen met de belofte alles in orde te zullen brengen. Op 24 maart 1291 n.s. heeft hij blijkbaar betaald, want hij laat opnieuw een oorkonde opstellen, waarin de pacht- en betalingsvoorwaarden herhaald worden[66].

In de volgende 75 jaar vernemen we niets over betwistingen omtrent de betaling van de pachtsom. De periode van Arnold V en Willem I van Wezemaal, van 1302 tot omstreeks 1360, schijnt er één geweest te zijn van redelijke verstandhouding tussen de heren van Wezemaal en de kapittels van Utrecht. De rekeningen van de Grote Kamer van Oudmunster, die beginnen in 1347 en doorlopen tot 1359, tonen dat Willem I van Wezemaal jaarlijks 10 pond en 16 schellingen, uitgedrukt in rekenmunt, betaalt[67].

Spijtig genoeg ontbreken de rekeningen voor de cruciale jaren 1360 tot 1369. Op 6 mei 1367 kwam Willem II van Wezemaal voor de kapittels van Utrecht, die hem verweten dat hij in 6 jaar geen pacht meer had betaald aan het Sint-Maartenskapittel en in 8 jaar aan het Sint-Salvatorskapittel[68]. Willem ging prompt in het tegenoffensief, vroeg

[63] *OSU*, dl. III, p. 239, nr. 1477.

[64] *OSU*, dl. IV, p. 38, nr. 1763. Arnold III belooft deze som te laten betalen door de Tempeliers. Kort daarna is hij bij deze orde ingetreden. Zijn financiële moeilijkheden zijn hoogstwaarschijnlijk veroorzaakt door zijn bemoeienissen in de Brabantse politiek en zijn mislukte opstand tegen de regentes, Aleidis van Bourgondië. Zijn opvolger, Godfried van Wezemaal, en diens echtgenote Isentrudis zouden nog lange tijd nadien zijn schulden moeten afbetalen (zie o.m. ERE, I, p. 292-294, nr. 219 en ERE, I, p. 297-299, nr. 223).

[65] *OSU*, dl. IV, p. 123, nr. 1865; p. 160-161, nr. 1914; p. 167-168, nr. 1924; p. 175-176, nr. 1935; p. 227-228, nr. 1989.

[66] RAU, *Archief Domkapittel*, nr. 1393; niet uitgegeven in *OSU*.

[67] RAU, *Archief Oudmunsterkapittel*, 483. Kopie voor Westerlo-Olen en Kwabeek-Berchem: ARA, *M-W*, CA 702.

[68] RAU, *Archief Domkapittel*, 1397. Dit brengt het tijdstip waarop hij zijn vader opvolgde op 1359.

koudweg de goederen in pacht te mogen nemen en weigerde iets te beloven in verband met de achterstallige pacht: dat moesten de kapittels eerst maar eens bewijzen. De kapittels lieten zich niet intimideren en ontzegden hem het gebruik van de goederen te Westerlo en Olen. Wanneer de rekeningen van Oudmunster in 1370 terug aanvangen, is de toestand weer opgeklaard en betaalt Willem II terug regelmatig zijn pacht. Er is blijkbaar een nieuwe rekenmunt ingevoerd. De tien pond en 16 schellingen van 1359 zijn nu 40 pond en 10 schellingen geworden om vanaf 1371 terug te vallen tot 32 pond en 8 schellingen.

Jan I van Wezemaal, broer en opvolger van Willem II, betaalt tot 1386 trouw 32 pond en 8 schellingen. Dan voert hij een nieuwe methode in om zijn uitgaven te drukken. Vermits zijn voorouders aan den lijve ondervonden hadden dat botweg niets betalen, op de duur toch niet haalbaar was, gaat hij nu speculeren op de onderlinge koersen en de intrinsieke waarden van de verschillende reële munten. In 1387 betaalt hij in Hollandse gulden in plaats van Rijnse gulden, wat het reëel betaalde bedrag in de rekening van Oudmunster doet dalen van 32 pond 8 schellingen naar 27 pond[69] Utrecht reageert en in sommige jaren stijgt het bedrag terug tot 30 pond, maar vanaf 1400 zet de dalende trend zich duidelijk door. In 1386 brachten de goederen van Westerlo-Olen en Kwabeek-Berchem samen nog 42 pond en 24 schellingen op, in 1407 is het bedrag gedaald tot 31 pond 19 schellingen en 6 denier, in 1416, kort vóór de dood van Jan I, tot 30 pond en 6 schellingen.

De onverdeelbaarheid van de goederen, die expliciet vermeld was in de erfpachtsoorkonde van 5 december 1247, werd één generatie later al verbroken. Op 8 juli 1280 gaven beide kapittels hun goederen, gelegen ten zuiden van de Grote Nete, waarbij Kwabeek en Berchem, gehuchten van Herselt, met name genoemd worden, in pacht aan Gerard van Wezemaal, een jongere broer van Arnold III. Hij zou daarvoor een som van 4 mark, 6 schellingen en 8 penningen Keuls betalen, een som , die afgetrokken werd van de pacht, die de hoofdtak van de familie betaalde[70]. Ook hier hinkt de juridische bekrachtiging de realiteit achterna: al op 6 januari en 17 juni 1272 noemde Gerard zich heer van Herselt[71]. Dit gebied zou de lotgevallen van Gerards afstammelingen

[69] De Hollandse gulden had een lagere intrinsieke waarde dan de Rijnse gulden, maar werd aan een hogere koers in omloop gebracht. Cf. H. Enno van Gelder, *De Nederlandse munten* (Utrecht-Antwerpen, 1966), p. 40-41.

[70] *OSU*, dl. IV, p. 273, nr. 2044.

[71] ERE, I, p. 290-291, nr. 217 (Gerardo de Wesemale, domino de Harsele) en p. 292-294, nr. 219 (domini G. de Wesmale domini de Arsele). H.J. Domsta, *Geschichte der Fürsten von Merode*, dl. II (zie noot 84), p. 383 vond reeds een vermelding in 1269.

volgen, totdat Jan I ze op 5 juni 1392 terugkocht van Jan I van Namen, de tweede zoon van graaf Willem I van Namen[72] en terug bij het oude familiepatrimonium voegde. Naar de reden van de verdeling, een duidelijke inbreuk op de vroegere overeenkomst, maar die kennelijk gebeurde met de instemming van beide partijen, kan men alleen maar gissen. Bij de Wezemaals speelde waarschijnlijk het verlangen mee om ook Gerard, een jongere zoon, van een *beneficium* te voorzien. Hij zou nochtans in 1287 het land van Bergen-op-Zoom erven, maar waarschijnlijk liet nog niets dat voorzien in 1270. Bij de kapittels speelden de financiële motieven waarschijnlijk ook hun rol. Arnold III was al regelmatig in gebreke gebleven bij de betaling van zijn pacht. Misschien hoopten de Utrechtse kapittels in Gerard een betere betaler te vinden. De toekomst zou uitwijzen dat hun hoop ijdel was.

Het laatste aspect, de opvolging bij de dood van één der pachters, is eveneens doorspekt met onregelmatigheden. Na 1247 is er geen nieuwe erfpachtsoorkonde bewaard tot 19 augustus 1307. Nochtans hadden Godfried en Arnold IV van Wezemaal in de tussenliggende periode de goederen in bezit. De homogene bewaring van de archieven der twee kapittels en de kopies die ervan gemaakt werden voor het archief de Merode-Westerloo, doen ons besluiten dat noch Godfried, noch Arnold IV ooit een pachtcontract lieten opmaken. Zelfs Arnold III zagen we plots in het bezit van de goederen van het Sint-Salvatorskapittel, terwijl het toch zijn vader was, die de overeenkomst van 5 december 1247 afgesloten had. In 1307 nam Arnold V de kapittelgoederen in pacht. We meldden al dat de periode van Arnold V en Willem I kan gezien worden als een tijd van vreedzame coëxistentie tussen de kapittels en de heren van Wezemaal. Vooral deze laatsten waren bereid toegevingen te doen[73]. Er komen enkele nieuwe voorwaarden in de contracten. Er wordt vooreerst een uitzondering gemaakt voor de goederen, die Tongerlo en Gerard van Wezemaal in pacht houden. Voortaan moet het de oudste zoon of de eerstgerechtigde erfgenaam zijn, die opvolgt. Hij dient binnen de drie maanden na de dood van zijn voorganger in eigen persoon, met twee amen wijn, naar Utrecht te komen om de goederen in ontvangst te nemen. Hij moet bij die gelegenheid een nieuwe pachtbrief laten opstellen. Bij nalatigheid in de betaling zal voortaan dubbele pacht betaald worden. De hertog van Brabant stelt zich borg en zal desnoods

[72] Kopie: RAU, *Archief Oudmunsterkapittel*, nr. 1630; idem, ARA, *M-W*, VD B 169.

[73] Zowel Arnold als Willem waren nog zeer jong toen zij de goederen in pacht namen. Arnold deed het pas vijf jaar na de dood van zijn vader in de Guldensporenslag. Willem was op zijn beurt, in 1317, nog niet tot ridder geslagen.

beslag laten leggen op de andere goederen van Arnold V om er de betaling uit te trekken[74].

De erfpachtsoorkonde van Willem I, van 18 november 1317, is gemodelleerd op de erfpachtsoorkonde van 1307 en bevat identiek dezelfde voorwaarden[75]. Willem I is trouwens de laatste van Wezemaal, van wie we met grote waarschijnlijkheid kunnen aannemen dat hij alle voorwaarden van het pachtcontract naleefde. Zijn zoon, Willem II, poogde pas 6 tot 8 jaar na de dood van zijn vader, in 1367, de goederen in pacht te nemen. Zijn laattijdig optreden werd hem door de kapittels niet in dank afgenomen en de goederen werden hem ontzegd. Het is niet duidelijk hoe hij ze terug in bezit nam[76].

Jan I van Wezemaal, die zijn broer Willem II als heer van Wezemaal en Fallais al opgevolgd was in november 1373[77], vond de reis naar Utrecht blijkbaar te ver en te vermoeiend. Hij deed het verhef van de kapittelgoederen te Leuven. Op 22 juni 1383 erkende hij dat dit verkeerd was[78] en op 4 maart 1384 n.s. deed hij eindelijk het verhef te Utrecht en liet daarbij een oorkonde opstellen, die dezelfde voorwaarden bevat als die van 1307 en 1317[79]. Na zijn dood, op 10 juni 1417[80], zou het tot een definitieve breuk komen tussen de heren van Wezemaal en de Utrechtse kapittels.

4. *Van de familie van Wezemaal naar de familie van Merode*

Kort na de dood van Jan I, in 1417, boden zich twee kandidaten aan om het domein Westerlo-Olen in pacht te nemen: de familie van Merode op 23 juni en Jan II van Wezemaal, de zoon van Jan I, op 14 augustus. Normaal gezien was er geen enkel probleem: de eerstgerechtigde erfgenaam van Jan I zou hem in zijn Utrechtse domeinen opvolgen. Hier precies knelde de schoen. Jan I was eerst gehuwd met Ida van Ranst. Hun huwelijk bleef kinderloos. Na een tijd verliet hij haar en ging samenleven met Johanna van Bauffremont, van wie hij vier kinderen had. Jan II was de enige zoon die zijn vader overleefde. Deze gebeurte-

[74] Originelen: RAU, *Archief Domkapittel*, nr. 1393; RAU, *Archief Oudmunsterkapittel*, nr. 1628.

[75] *Ibidem.*

[76] RAU, *Archief Domkapittel*, nr. 1397.

[77] Van Ermen, *De heren van Wezemaal*, dl. II, p. 46.

[78] Originelen: RAU, *Archief Domkapittel*, nr. 1393; RAU, *Archief Oudmunsterkapittel*, nr. 1628.

[79] *Ibidem.*

[80] Van Ermen, *De heren van Wezemaal*, dl. II, p. 46.

nissen speelden zich tijdens het Westers Schisma af. De paus van Avignon zou het eerste huwelijk van Jan I wel ontbonden hebben, maar die van Rome gaf nooit zijn toestemming[81]. De kapittels van Utrecht waren overtuigde Urbanisten[82], terwijl Jan I van Wezemaal en nog enige andere Brabantse edelen eerder Clementijns gezind waren[83].

Het standpunt van de familie van Merode was, dat de kinderen van Jan I bastaarden waren en dus niet het recht hadden om hem in zijn goederen op te volgen. Bijgevolg waren zijzelf, via Margaretha van Wezemaal, zuster van Jan I en echtgenote van Richard I van Merode, de naaste erfgenamen[84]. De kapittels van Utrecht verklankten dit standpunt niet onmiddellijk, maar gingen, in afwachting van onweerlegbare bewijzen, toch ook niet in op de eisen van Jan II. Die moest hen eerst de pachtbrieven van zijn vader tonen. Daarvoor kreeg hij tijd tot 17 september. Het is niet duidelijk of Jan II deze documenten ooit aan de kapittels voorlegde. De nare ervaringen met de familie van Wezemaal zullen bij de kapittels ongetwijfeld meegespeeld hebben om hun goederen in handen van een nieuwe pachter te geven, die betere betalingsvooruitzichten bood.

Op 2 oktober 1417 werden de goederen aan Richard II van Merode, een zoon van Margaretha van Wezemaal, verpacht. Vanaf dat jaar betaalde hij alle jaren een pachtbedrag, dat nooit lager lag dan 64 pond, dus meer dan het dubbele van wat Jan I op het einde van zijn leven betaalde. Nochtans had hij de domeinen niet in zijn bezit. Jan II van Wezemaal, die door zijn vader tot algemene erfgenaam benoemd was, had de goederen voor zich laten bezetten, trok er de inkomsten uit en belastte ze met renten. Hij betaalde nooit enige pacht aan de kapittels. Zijn positie was tamelijk stevig. Hoewel hertog Jan IV van Brabant tussen 1417 en 1420 zijn wisselende voorkeur voor beide kandidaten liet blijken, moest hij na de gelukte opstand der Brabantse edelen, waarin Jan II van Wezemaal een leidende rol speelde, diens aanspraken erken-

[81] De interessantste bron hiervoor is ARA, *Leenhof van Brabant*, processen, nr. 27.

[82] G. van Asseldonk, *De Nederlanden en het Westers Schisma (tot 1398)* (Utrecht-Nijmegen, 1955), p. 41-49. Cf. RAU, *Archief Oudmunsterkapittel*, nr. 2531: een adhesieverklaring uit 1384 der kapittels van Oudmunster, Sint-Pieter en Sint-Marie jegens paus Urbanus VI tegen Clemens VII.

[83] Cf. van Asseldonk, *De Nederlanden en het Westers Schisma*, p. 101.

[84] Betreffende de familierelaties tussen de familie van Wezemaal en de familie van Merode: H.J. Domsta, *Geschichte der Fürsten von Merode im Mittelalter*, dl. I: *Genealogie der Familie*, Beiträge zur Geschichte des Dürener Landes, 15 (Düren, 1974), p. 85-87; dl. II: *Die Besitzungen. Politische Tätigkeit. Geistliche Ämter und fromme Stiftungen. Verschiedenes*, Beiträge..., 16 (Düren, 1981), p. 388-389.

nen. Alle inspanningen van de Utrechtse kapittels bleven zonder resultaat[85].

Het tij zou beginnen te keren onder de Bourgondische hertogen. Op 28 oktober 1448 werd Jan van Merode, de zoon van Richard II, met alle Brabantse lenen van Jan I van Wezemaal, waar ook Westerlo-Olen bijgerekend werd, beleend voor het Leenhof van Brabant, nadat hij daar een proces tegen Jan II van Wezemaal aangespannen en gewonnen had. Gelukkig voor Jan II werd de uitspraak niet uitgevoerd, omdat Jan IV van Merode nagelaten had het verhef te betalen[86]. Jan II heeft dan de Bourgondische hertogen in zijn belangen betrokken, door Karel de Stoute tot zijn universele erfgenaam aan te stellen en in 1460 de kapittelgoederen opnieuw aan Filips de Goede, als hertog van Brabant, in leen op te dragen[87]. Hij stierf op 26 september 1464.

Karel de Stoute schonk Wezemaal, Westerlo, Herselt en Olen in 1472 aan Guy van Brimeu, heer van Humbercourt. Pas na de dood van Karel de Stoute kon de familie van Merode opnieuw haar rechten laten gelden. Na een proces, dat ze won op 29 maart 1484, kwam ze tot een overeenkomst met de erfgenamen van de in 1477 onthoofde Guy van Brimeu, waardoor ze tenslotte op het einde van 1488 bezit kon nemen van dit gebied. Sinds 1417 had de familie jaarlijks de pacht betaald aan de beide kapittels[88].

In de loop van de zestiende eeuw bleef de pachtrelatie met de kapittels van Utrecht bestaan, ook al werden de goederen, die al zwaar te lijden hadden onder de oorlogen ten tijde van Maximiliaan van Oostenrijk, fel geteisterd in de Tachtigjarige Oorlog. Op 18 januari 1550 stierf Jan VIII van Merode kinderloos. Hij vermaakte de Utrechtse pachtgoederen aan zijn neef, Hendrik I van Merode. Dat testament werd betwist door Hendriks oudere zuster, Johanna, vermits volgens de pachtcontracten de oudste erfgenaam het opvolgingsrecht bezat. De kapittels spraken zich uit ten gunste van Johanna en haar man, Richard van Merode, heer van Frenz en maakten van de gelegenheid gebruik om het jaarlijks pacht-

[85] Van Ermen, *De heren van Wezemaal*, dl. I, p. 178-179; J.E. Jansen, *Westerloo en de prinselijke familie de Merode* (Turnhout, 1936), p. 30-32; H.J. Domsta, 'Het goederenbezit der prinsen van Merode in de 15de eeuw in Brabant', *Bijdragen tot de geschiedenis*, 53 (1970), p. 126-156; Idem, *Geschichte der Fürsten von Merode im Mittelalter*, dl. II, p. 388-391; C.B. De Ridder, *Historische mengelingen over de Kempen* (Turnhout, 1860), p. 29-31.

[86] Domsta, *Geschichte der Fürsten von Merode im Mittelalter*, dl. II, p. 391.

[87] ARA, *Leenhof van Brabant*, nr. 122, f° 348r°-354r°.

[88] W. Paravicini, *Guy de Brimeu. Der burgundische Staat und seine adlige Führungsschicht unter Karl dem Kühnen* (Bonn, 1975), p. 499-502; Domsta, *Geschichte der Fürsten von Merode*, dl. I, p. 160-161, dl. II, p. 392-393.

bedrag te verdubbelen van 14 tot 28 mark Utrechts en zich voor de erkenning van Johanna's rechten nog eens duizend Carolusgulden te laten betalen. Een langdurig proces voor de raad van Brabant stelde Hendrik I in juni of juli 1561 in het gelijk. Eens te meer moesten de Utrechtse kapittels zich bij deze beslissing neerleggen. Met enige vertraging erkenden zij op 15 maart 1570 Jan IX, zoon van Hendrik I, als pachter en brachten het pachtbedrag van 14 mark Utrechts terug in voege[89].

In augustus 1577 kwam de stad Utrecht in handen van de gereformeerden. Nadat stadhouder Rennenberg zich op 3 maart 1580 aan de Spaanse kant had geschaard, werd het katholicisme er verboden. De kapittels bleven nochtans bestaan. De leden ervan werden stilaan vervangen door niet-katholieke kanunniken uit de overheidskringen. Als protestanten mochten zij huwen en velen bereikten dat hun prebende *de facto* een erfelijk familiebezit werd[90]. Toen het tijdens het Twaalfjarig Bestand duidelijk werd dat de kapittels het moeilijk zouden krijgen om het contact te onderhouden met hun Zuiderkempens domein, dat in het door Spanje gecontroleerde gebied lag, waren ze bereid om de erfpacht te laten afkopen. Dat gebeurde tussen 1617 en 1620 door Filips van Merode [91]. Meteen kwam er een einde aan de meer dan zeshonderdjarige betrekkingen tussen de Utrechtse kapittels en de domeinen rond Westerlo en Olen.

Besluit

In feite heeft de Utrechtse kerk nooit volledig kunnen beschikken over de inkomsten van haar afgelegen Zuiderkempense goederen, maar moest ze altijd een deel afstaan aan andere, dichterbij gevestigde, personen of instellingen. Wanneer de documenten kort vóór het midden der dertiende eeuw overvloediger beginnen te worden, is er te Utrecht net een reactie op gang gekomen om toch nog te redden wat er te redden is uit die goederen, die stilaan verloren dreigen te gaan. Er worden erfpachtcontracten afgesloten met de usurpatoren, waarvan één familie, de heren

[89] *Ibidem*, dl. II, p. 387 en 395-396.

[90] O. De Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis* (Nijkerk, 1972), p. 147, 155, 157-160, 171-172; L.J. Rogier, 'De protestantisering van het Noorden', in *AGN*, dl. V (Utrecht e.a., 1952), p. 335-336.

[91] Kappelhof, 'Utrechts kerkelijk bezit', p. 139-142; J. Sterckx, 'De heerlijkheid van Westerloo', *Bijdragen tot de geschiedenis, bijzonderlijk van het oude hertogdom Brabant*, 7 (1908), p. 270-277; Domsta, *Geschichte der Fürsten von Merode*, dl. II, p. 396.

van Wezemaal, de andere verdringt. Voortaan komt het gros der inkomsten aan hen toe. De kapittels moeten zich tevreden stellen met een vast jaarlijks pachtbedrag. Het zal hen soms heel wat moeite kosten om dat bedrag ook werkelijk uitbetaald te krijgen. Niettegenstaande zij in de veertiende eeuw proberen hun greep op de goederen te verstevigen, door de pachtvoorwaarden te verzwaren, laten de pachters geen gelegenheid voorbijgaan om zich aan de Utrechtse invloed te onttrekken. Jan I van Wezemaal vermindert systematisch het pachtbedrag. Wanneer de kapittels in 1417, na zijn dood, proberen de familie van Wezemaal als pachter te vervangen door de meer betrouwbare familie van Merode, verliezen ze zelfs gedurende ongeveer zeventig jaar alle controle over hun bezit. In 1488 wordt alles terug in de plooi gebracht en kan de meer harmonieuze relatie Utrecht-Merode doorgaan, maar dan bestaat er tussen de kapittels en hun Kempense bezittingen enkel nog een financiële band. Dit wordt duidelijk aangetoond door de successietwisten binnen de familie van Merode in de jaren 1550-1561. De Utrechtse kapittels zijn niet langer de scheidsrechters in dit geschil. Zij steunen één der partijen en laten er zich voor vergoeden. Uiteindelijk is het de Raad van Brabant, die beslist wie de goederen zal erven. De kapittels leggen zich daarbij neer en doen afstand van alle financiële voordelen die zij ten tijde van het geschil verworven hebben. De pachter kan over zijn goederen beschikken zoals hij het wil en moet daarbij met geen inmenging van het kapittel afrekenen. Hij dient enkel zijn jaarlijkse pacht te betalen. Deze verhouding zou nog lang kunnen voortgeduurd hebben, indien de politieke constellatie, die in de Tachtigjarige Oorlog ontstond, bij de kapittels niet de vrees wekte, dat ook de betaling van de pacht ooit zou kunnen stoppen. Het afkopen van de pacht maakte tenslotte een einde aan de laatste band tussen Utrecht en het complex Westerlo-Olen.

De geschiedenis van dit domein, één der belangrijkste in de zuidelijke Kempen, is in het kader van de nationale geschiedenis altijd relatief op de achtergrond gebleven. Soms werden wel afzonderlijke documenten of episodes aan het licht gebracht door auteurs met een meer lokaal gerichte belangstelling, maar een echte synthese en interpretatie is er daarbij nog niet gekomen. In de twee laatste jaren werd er veel vooruitgang geboekt en kwamen we tot een globalere kennis van de feiten door de bijdragen van A.C.M. Kappelhof, H.J. Domsta en onze eigen opzoekingen over de heren van Wezemaal. Wij hopen er met dit artikel in geslaagd te zijn een gesynthetiseerde visie te geven op de verhouding tussen de Utrechtse kapittels en hun bezittingen in de Zuiderkempen. Inmiddels plannen we

een bijdrage over de verhouding tussen deze goederen en de pachters, de heren van Wezemaal.

ZUSAMMENFASSUNG

Um 1007 schenkte der Bischof von Utrecht, Ansfried, der Utrechter Kirche ein Freigut. Obwohl nicht alle die betreffenden Ortsnamen identifiziert werden können, ist es doch deutlich, dass dieses Gut um Westerlo und Olen, in den südlichen Kempen, lag. In 1133 liess der Bischof Lietard von Kammerich wissen, dass er dem St.-Martinsstift und dem St.-Bonifaz- oder St.-Salvatorsstift von Utrecht die Kirchen von Westerlo und Olen schenkte. Diese zwei Kapitel sollten künftig zusammen als Besitzer der Güter auftreten.

Bis um 1250 ist das Informationsmaterial sehr knapp und sieht es aus, als ob die beiden Stifte alle Verfügung über die Güter verloren hätten. Um den Komplex treffen wir verschiedene andere Besitzer, sowohl Laien als geistliche Stiftungen, an. Um 1128 wird die zwischen den beiden Kernen gelegene Abtei Tongerlo gestiftet, ohne dass von den Utrechter Stiften die Rede ist.

In der Mitte des 13. Jahrhundert gibt es wieder Klarheit über die Verhältnisse. Es zeigt sich, dass verschiedene Laien in der Umgebung, sich der Stiftsgüter bemächtigt haben. Die Utrechter Stifte müssen diese Tatsache anerkennen. Sie bringen aber eine Erbpachtsbeziehung hervor, womit sie die neuen Besitzer an sich binden. Einer dieser Pächter, der Herr von Wezemaal, würde den anderen verdrängen und sich den ganzen Komplex zueignen. Nur ein kleiner Teil wurde unmittelbar vom Domprost zu Lehn behalten.

Die Beziehung zwischen den Utrechter Stiften und den Herren von Wezemaal, die es mit der rechtzeitigen Bezahlung der Pacht nicht so genau nahmen, blieb immer sehr trotzig. Die Stifte versuchten durch eine Verteilung der Güter unter zwei Zweigen der Familie, durch das Einführen einer Reihe von Formalitäten bei der Nachfolge und durch das Betonen eigener Rechte hierin Abhilfe zu bringen.

Als im Jahre 1417 die Familie von Merode auf Grund ihres Zweifels an der legitimen Geburt Johanns II. von Wezemaal die Güter für sich forderte, traten die Utrechter Stifte auf ihre Seite. Dieses warf die ganze Erbpachtsbeziehung durcheinander, weil Johann II. von Wezemaal sich weigerte die Utrechter Stifte noch länger an zu erkennen und Philipp dem Guten, als Herzog von Brabant, die Güter zu Lehen auftrug.

Als im Jahre 1488 die Lage normalisiert wurde, und die Familie von Merode das Gebiet tatsächlich in Besitz nahm, hatte der Einfluss der Utrechter Stifte noch weiter abgenommen und würde bei Auseinandersetzungen der Rat von Brabant das letzte Wort haben. Ein Versuch der Stifte, das Pachtgeld mitten im 16. Jahrhundert zu erhöhen, blieb erfolglos.

Durch die religiösen und politischen Gegensätze und die sich vollziehende Trennung zwischen den nördlichen und den südlichen Niederlanden, waren die Utrechter Stifte einverstanden mit der Abfindung der Erbpachtskanon durch die Familie von Merode. Dieses fand statt zwischen den Jahren 1617 und 1620.

Jean Baerten

KERK EN MUNT IN DE MIDDELEEUWEN

Aan dit thema, een boek waardig, wijdde de bekende Franse numismaat A. Blanchet in 1950 een lezing voor de Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: 'La monnaie et l'Église'[1]. Ze kreeg als ondertitel mee 'Relation de divers établissements religieux avec des émissions monétaires' maar handelt enkel over de Merovingische en Karolingische periode, gekenmerkt door een groot aantal concessies van muntrecht ten voordele van bisschoppen en abten. Wij willen hier enkele algemene kenmerken voor de gehele middeleeuwen weergeven voor wat de muntslag door kerkelijke instellingen betreft en anderzijds wijzen op de rol die de Kerk als morele autoriteit op dit stuk vervulde. Wij zullen het echter niet hebben over een derde aspect: de christelijke invloed op de beeldenaars vanaf het Laat-Romeinse rijk en via het Byzantijnse rijk, een onderwerp dat zonder illustratiemateriaal onmogelijk kan worden behandeld[2].

De term feodale munt doet uit het oog verliezen welke belangrijke plaats stukken van kerkelijke afkomst daarin innemen. Vragen die dienen beantwoord zijn derhalve: welk is de omvang van het fenomeen; beantwoordt de kerkelijke munt aan de algemene kenmerken van de feodale en stond zij derhalve bloot aan de kritiek die op deze laatste werd uitgebracht in kerkelijke kringen?

I. Kerkelijke en feodale munt

Wanneer men de monetaire geschiedenis van Europa van de 6de tot de 15de eeuw overschouwt valt het op dat overal waar men feodale munt aantreft er ook kerkelijke aanwezig is en zelfs op grote schaal; bovendien ziet men dat in landen en gebieden waar de feodale munt nagenoeg niet bestaat er toch kerkelijke aanwijsbaar is.

Als typische landen met een sterk gefeodaliseerde munt springen Duitsland en Frankrijk in het oog. Noch het capitularium van Thionville

[1] A. Blanchet, 'La monnaie et l'Église', *Revue française de numismatique* (1950), p. 53.

[2] Wij verwijzen gemakkelijkheidshalve naar de jongste en knapste synthese van Ph. Grierson, 'Monnaies du moyen âge', in *L'Univers des Monnaies* (Fribourg, 1976).

(805) dat de centralisering van de munt beoogde[3] noch het Edict van Pîtres (864) dat het aantal ateliers beperkte[4] konden orde op zaken stellen in het Karolingische muntwezen. De 10de eeuw geldt een mijlpaal in de evolutie. De bisschop van Konstanz († 919) had de primeur, als kanselier van koning Konrad, om zijn eigen naam op munten aan te brengen lang vóór zijn opvolgers tot de muntslag overgingen[5]. Zijn tijdgenoot Odbert, bisschop van Straatsburg († 913), durfde amper zijn initialen toevoegen aan munten van Lodewijk het Kind en Karel de Eenvoudige[6]. Vanaf het midden van de 10de eeuw komen de bisschoppelijke en aartsbisschoppelijke namen meer voor: te Augsburg vóór het jaar 1000[7]. Parallel met deze kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders sloegen, behalve koningen en keizers, slechts de belangrijkste lekenvorsten munt tijdens de 10de eeuw: de hertogen van Zwaben en die van Beieren[8].

De evolutie na het jaar 1000 kan zeker niet gunstig genoemd worden voor de keizers, vooral na de dood van Hendrik II (1024). Deze laatste had zoveel mogelijk het aantal privé-ateliers afgeremd en waar hij een soort condominium over een atelier uitoefende, zoals te Keulen, hield hij er zo strak mogelijk de hand aan. Als kind moest Hendrik IV (1056-1106) toezien hoe de Keulse aartsbisschop Anno — één van zijn regenten — op de Rijnoever soms alleen munt sloeg. Diens opvolger Hildolf (1076-1079) verwierf er het monopolie: het Keulse atelier had voortaan een louter bisschoppelijk karakter. Elders tekent zich, met varianten, dezelfde evolutie af[9].

Het was vooral in West-Francië dat het aantal muntateliers zo hoog opliep. Daar kregen talrijke bisschoppen officiële toezegging van muntrecht; heel wat graven usurpeerden het eveneens, gebruik makend van de strijd tussen Karolingers en tegenstrevers om het koningschap, enerzijds, en van de invallen der Noormannen, anderzijds. Als vroegste voorbeelden van uitgesproken feodale muntslag zijn te vermelden de graaf van Auvergne, Willem de Jongere († 926), en de hertogen van Normandië (927-). Deze laatsten hadden nochtans in 911 reeds alle koninklijke rechten gekregen maar oefenden het muntrecht niet onmid-

[3] M.G.H., L.L., sectie II, *Capitularia regum Francorum*, deel I, uitg. A. Boretius, p. 125.
[4] Ibidem, deel II, 2, p. 310-328.
[5] Grierson, 'Monnaies du moyen âge', p. 73.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem.
[9] Ibidem, p. 85.

dellijk uit[10]. Vele kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders deden dat evenmin. Tijdens het laatste kwart van de 10de eeuw gingen de bisschoppen tot muntslag over, de ene met de naam van de koning, zoals te Beauvais, of helemaal zonder, zoals in Le Puy, waar de bisschop het muntrecht verkreeg in 924[11]. De abt van Sint-Maarten te Tours vond de gulden middenweg: het Karolingische monogram. Opvallend is het dat lekenvorsten, zoals de graven van Anjou, slechts tussen 1000 en 1050 hun naam lieten graveren op hun muntstukken[12].

Twee hoofdredenen kunnen aangewezen worden om te verklaren waarom in de loop van de 9de en de 10de eeuw zoveel kerken muntrechten ontvingen. Ten eerste spruit het muntrecht voort uit de grafelijke functies uitgeoefend door de bisschoppen: zo wordt te Beauvais steeds het accent gelegd op de identiteit *comes-episcopus*; elders worden de muntrechten gewoon aan de graaf ontnomen en aan de bisschop overgedragen[13]. Redenen voor dergelijke en andere schenkingen houden verband met de opbrengst die er permanent uit voortvloeit; Otto verklaarde het onomwonden aan de abt van Maagdenburg: *publicam monetam ... concedimus, omnesque ex eadem moneta reditus vel utilitates quoque modo acquirendos*[14]. Vaak wordt de munt in één adem vermeld met de markt en de tol: er zijn hiervan voorbeelden voorhanden voor Besançon[15], Langres[16], Doornik, Arles en Le Puy[17].

Dat de Kerk een belangrijke rol vervulde in monetair opzicht is dus het gevolg van de politiek van de Karolingers en van hun opvolgers, zowel in het westen als in het oosten: schenkingen en politieke taken vielen de Kerk ten deel. Wanneer het muntregaal werd versplinterd kon het niet anders of de munt zou ook in grote mate de verantwoordelijkheid en de inkomsten van de Kerk vergroten.

Merkwaardiger nog is het vast te stellen dat in landen waar de feodalisering van de munt niet heeft plaats gehad de kerkvorsten voor de uitzondering op de regel zorgen. Typisch in dit opzicht is Engeland. Als er één land ter wereld is waar de koning op zijn muntrecht stond dan is

[10] Ibidem, p. 71.

[11] E. Gariel, *Les monnaies royales de France sous la race carolingienne* (Strasbourg, 1883-84), deel I, p. 47.

[12] Grierson, 'Monnaies du moyen âge', p. 71 en 94.

[13] E. Babelon, 'La théorie féodale de la monnaie', in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (1908), p. 298 en Blanchet, 'La monnaie et l'Église', p. 298.

[14] A. Engel et R. Serrure, *Traité de numismatique du moyen âge* (Paris, 1891-1905, reprint 1964), p. II en 516.

[15] A. Castan, in *Revue numismatique* (1891), p. 47.

[16] Gariel, *Les monnaies royales...*, p. 37.

[17] Engel et Serrure, *Traité...*, p. 268 en volg.

het wel dat. Rond het jaar 1000 bezat Engeland een gelijkvormige nationale munt qua type en gewicht, geslagen in een zestigtal ateliers. De stempels werden vervaardigd in één of meerdere centra vanwaar ze naar de ateliers werden overgebracht. Met uitzondering van de burgeroorlog om de opvolging van Hendrik I in de 12de eeuw zijn er geen feodale munten voorhanden: en dan nog zijn slechts enkele opstandige muntheren bekend[18]. Wie wel munt sloegen — en dit gedurende eeuwen — waren de kerkvorsten. Op het einde van de middeleeuwen, onder de Tudors, produceerden de bisschoppelijke ateliers te Canterbury, York en Durham nog slechts kleine denominaties (maximum een halve groot). Vóór de invoering van zware munt sloegen zij echter dezelfde stukken als de koningen: *denarii*. De aartsbisschoppen van Canterbury begonnen met de muntslag onder Jaenberht († 790), ook al dient opgemerkt dat in deze hoofdstad van het koninkrijk Kent, het atelier ook door de koningen werd gebruikt[19]. Dat de stempelsnijders aldaar zeer goed twee meesters konden dienen is uit de typologische verwantschap af te leiden. De aartsbisschoppen van York kunnen bogen op een even oude muntactiviteit, maar ook hier bestaat er parallelisme met de muntslag van de koningen van Northumberland ondanks de scheiding der werkplaatsen[20]. Begin 10de eeuw moet de kerkelijke munt de koning dwars hebben gezeten, want na de dood van aartsbisschop Plegmund († 914) verdween de naam van zijn opvolgers van de stukken en werd beslist dat de opbrengst van het atelier verdeeld zou worden tussen de koning en de abt van de Sint-Augustinusabdij te Canterbury[21]. Het was niet de eerste maal dat beide muntheren het aan de stok kregen; aartsbisschop Wulfred (832) had immers ooit het portret van Coenwulf, koning van Mercië, weggelaten[22]. Volledigheidshalve moeten aan dit lijstje de bisschop van Rochester en de Benedictijnenabdij van Bury St Edmunds toegevoegd worden[23].

Nemen we nu een ander voorbeeld van ongeschonden muntregaal: Italië. De enige aanwijsbare feodale munten zijn die welke de markgraaf van Toscanië te Lucca en Arezzo uitgaf tijdens de tweede helft van de 10de eeuw. Onbelangrijk is dat zeker niet wanneer men bedenkt dat

[18] Grierson, 'Monnaies du moyen âge', p. 18.
[19] R.A.G. Carson, *Coins. Ancient, Mediaeval and Modern* (London, 1962), p. 276.
[20] Grierson, 'Monnaies du moyen âge', p. 57.
[21] R.H.M. Dolley, *Anglo-Saxon Pennies*, p. 61.
[22] R.H.M. Dolley and K. Skaare, in *Anglo-Saxon Coins. Historical Studies presented to sir F. Stenton*, edited by R.H.M. Dolley (1961), p. 72.
[23] G.C. Brooke, *Englisch Coins* (1950³), p. 56.

hiermede wellicht de pauselijke munt een slag werd toegebracht. Immers, onder de hoede van Karel de Grote, was paus Adrianus I († 795) van wal gestoken met de uitgifte van zilveren denarii, maar vanaf 800 dienden zijn opvolgers hun muntrecht met de gloednieuwe keizer te delen. Enkele keren maakten de bisschoppen van Rome handig gebruik van een interregnum of van de zwakheid van de vorsten om Sint Pieter als beeldenaar opnieuw in eer te herstellen op de — in principe — tweeherige Romeinse stukken. Ca 980 kwamen de — voorlopig — laatste pauselijke stukken onder de hamer met Bonifacius VII en Otto II als muntheren. Erg omvangrijk schijnt de Roomskeizerlijke muntslag nooit te zijn geweest[24]. Toch is het symptomatisch dat de Kerk eens te meer zorgde voor enige concurrentie met het koninklijk — ja zelfs keizerlijk — muntregaal in een gebied waar zulks uitzonderlijk voorkwam[25]. Het lag voor de hand dat in Avignon de pausen zich aan het gefeodaliseerd Frankrijk zouden aanpassen: zij imiteerden o.m. de gros tournois (Clemens V, 1305-1314) en de guldens (Johannes XXII, 1316-1334) en dit op het ogenblik dat de koningen van Frankrijk in de strijd tegen de feodale munt reeds menig punt hadden gescoord. Waarom zouden de pausen op Franse bodem geen munt hebben geslagen terwijl de prior van Souvigny, die van Cluny afhing, dat wel had gedaan[26]?

Uit een korte opsomming van enkele voorbeelden zal blijken dat de bisschoppelijke inmenging in de muntslag algemene verbreiding kende. Ook in Scandinavië verwierven de kerkvorsten muntrecht: namen van koningen komen op de stukken voor samen met die van de bisschop van Roskilde en de aartsbisschop van Lund[27]; in het onder Franse invloed gefeodaliseerde NO-Spanje gaven de bisschoppen van Vich en Gerona eveneens zilverlingen uit[28]. Elders in het Iberische schiereiland kwamen noch geestelijke noch leken vorsten aan bod als muntheren: de koningen van Navarra, van Aragon en van Leon-Castilië hielden strak de hand aan hun muntregaal, het dissidente Portugal van Sancho I (1185-1211) niet te na gesproken, maar daar was het niet alleen om de munt te doen[29].

Dit onderzoek naar het verband tussen kerkelijke en feodale munt zou

[24] Grierson, 'Monnaies du moyen âge', p. 75.

[25] De denieren die aan paus Leo IX en keizer Hendrik III (1049-1054) werden toegeschreven in menige verzameling zijn moderne vervalsingen gebaseerd op een verkeerde lectuur uit de 18de eeuw van stukken van Leo VII (Grierson, p. 108).

[26] Grierson, 'Monnaies du moyen âge', p. 218.

[27] Ibidem, p. 187.

[28] Ibidem, p. 110.

[29] Ibidem, p. 151.

zeker een belangrijke leemte vertonen indien wij de militaire orden zouden verzwijgen. De Teutoonse Orde heeft in Pruisen vanaf de 2de helft der 14de eeuw zilvermunt uitgegeven; de Sint-Jansridders hadden hiermee op Rhodos enkele decenniën voorsprong op hen[30].

Al bij al tekenen zich dus drie zones af in Europa:

— Frankrijk en Duitsland (met inbegrip van hun beider aanhangsel de Nederlanden) zijn gebieden met sterke kerkelijke invloed op de munt;
— in de mediterrane landen, daarentegen, is hiervan praktisch geen spoor te bekennen;
— tenslotte is er Engeland, waar de kerkelijke munt beperkt werd, maar minder dan de feodale; Scandinavië kan hiermee het best vergeleken worden.

Op het einde van de middeleeuwen nam bijna overal de koninklijke macht toe ten koste van de middelpuntvlietende krachten: de strijd tegen de feodale munten zou echter niet overal de kerkelijke munt uitroeien. Zo zagen wij in het Engeland der Tudors nog de kleinste denominaties in de kerkelijke ateliers geslagen worden. In Frankrijk overleefden slechts de allersterkste vazallen als muntheer. Wij kunnen alvast besluiten dat het verkeerd zou zijn het imago van de prinsbisschoppen van Luik, die tot op het einde van het Ancien Régime hun activiteit voortzetten[31], te exporteren naar alle Europese landen. Zelfs voor de vroege middeleeuwen zou dit niet opgaan.

II. Kritiek op de feodale en kerkelijke munt

Na te hebben vastgesteld dat binnen de groep van de feodale munten die van kerkelijke oorsprong een markante plaats innemen, zelfs daar waar de lekenvorsten op monetair gebied niet actief waren (of mochten zijn), moeten wij nagaan welke kritieken geformuleerd werden tegen de zgn feodale munt en in welke mate deze ook op de kerkelijke toepasselijk waren; en zo ja, hoe er tegen monetaire uitspattingen van kerkvorsten werd gereageerd binnen de Kerk.

Klachten tegen lekenvorsten zijn legio. Wij lichten er één uit omdat ze uitgaat van een bisschop. In 1265 bracht de bisschop van Angoulême de lokale graaf Hugo XII voor het Parlement omdat hij zijn munt zowel in gewicht als in gehalte verminderd had. De kerkvorst verzocht de koning tussenbeide te komen. De uitspraak van het Hof was gunstig voor het

[30] Ibidem, p. 239 en 257.

[31] J. de Chestret de Haneffe, *Numismatique de la principauté de Liège et de ses dépendances (Bouillon, Looz) depuis leur annexion* (Bruxelles, 1890, suppl. 1900).

principiële recht van de graaf om, zoals zijn voorvaderen, de muntvoet te wijzigen, maar in dit concrete geval oordeelde men dat hij te ver was gegaan en zijn goede munt diende herin te voeren[32].

Sommige bisschoppen hadden echter geen betere reputatie inzake monetaire politiek. Ziehier enkele voorbeelden van de 12de tot begin 14de eeuw. In 1104 moest Otbert van Luik voor de aartsbisschop van Keulen verschijnen o.m. omdat hij zijn munten te vaak veranderde (*totiens mutaverit*)[33]. Ca 1110 werd de bisschop van Laon ervan beschuldigd stukken van zo slechte kwaliteit in omloop te hebben gebracht — Guibertus van Nogent noemt ze *impurissima scoria* — dat het publiek ze weigerde in ontvangst te nemen[34]. Amper een eeuw later werd de bisschop van Laon er nogmaals van beticht zich aan dergelijke praktijken schuldig te hebben gemaakt. Ditmaal brachten zijn eigen kanunniken de zaak voor paus Innocentius III. Uit de naar aanleiding hiervan opgemaakte documentatie verneemt men dat de bisschop de gelaakte feiten geenszins ontkende en zelfs de mening was toegedaan dat het hem als muntheer (*dominus monetae*) toegelaten was (*licitum sit*) volgens eigen goeddunken (*suo beneplacito*) de munt in waarde te verminderen (*minuere*) of te vermeerderen (*augere*)[35]. Ook te Luik zou de munt in de 13de eeuw opnieuw tot een twistappel uitgroeien tussen de prinsbisschop, enerzijds, zijn kapittel en de bevolking, anderzijds: Hugo van Pierrepont verweet men in 1210 munten van slecht gehalte uit te geven[36] en Hugo van Châlons liep in 1301 een overplaatsing naar een ander bisdom op vanwege de paus, o.m. op beschuldiging van muntmanipulatie[37]. Zijn ambtsgenoot te Cahors had meer geluk. Klachten uit verscheidene steden en dorpen tegen hem leidden in 1281 wel tot een proces voor het Parlement van Parijs, maar de bisschop werd in het gelijk gesteld wanneer hij beweerde het recht te hebben zijn vroegere munt af te zetten en te vervangen door een nieuwe[38].

Aangezien de pausen vrij regelmatig tussenbeide komen is het nodig de

[32] E. Caron, *Monnaies féodales françaises*, p. 148.

[33] de Chestret de Haneffe, *Numismatique...*, p. 81. Zie J.-L. Kupper, 'Otbert de Liège: les manipulations monétaires d'un évêque d'Empire à l'aube du XII[e] siècle', *Le Moyen Age* (1980), p. 353-385.

[34] Guibert de Nogent, *De vita sua*, boek III, cap. VII, uitg. G. Bourguin, p. 159.

[35] Babelon, 'La théorie féodale de la monnaie', p. 308.

[36] *Reineri Annales* in MGH, SS, deel XVI, p. 663.

[37] J. Lejeune, *Liège et son Pays*, p. 167-168; 194-198. Zie ook *Revue belge de numismatique* (1896), p. 285-289.

[38] Caron, *Monnaies féodales françaises*, p. 211.

muntpolitiek van de pausen even onder de loupe te nemen. Uit welke optiek reageerden zij in dergelijke aangelegenheden?

Innocentius III (1198-1216) verweet de koning van Aragon zijn munt uitermate te hebben verminderd (*ultra legitimum modum*); impliciet kent hij hem dus het recht toe dit te doen binnen redelijke, wettelijke perken[39]. Een gelijkaardige bemerking maakte hij de koning van Polen, doch niet om louter principiële redenen: in dit geval bekloeg hij er zich over de Sint-Pieterspenning in minderwaardige munt te ontvangen[40]. Wat is eigenlijk de '*legitimus modus*'? Daarover vernemen wij niets tenzij wat de frekwentie betreft: eenmaal per regering lijkt de paus een goede norm te zijn toen Karel I, koning van Napels (1265-1287), naar de zin van Honorius IV (1285-1287), te dikwijls tot muntmutaties overging. De uitspraak luidt: *quod cuilibet regi Siciliae liceat semel tantum in vita sua novam facere cudi monetam*. Niet eender welke munt: ze moet van goede kwaliteit zijn, vastgesteld door deskundigen terzake, zoals in andere landen gebeurt waar goede stukken in omloop zijn; en ze moet haar waarde kunnen behouden zolang de vorst leeft[41]. Deze passus doet wel ietwat artificieel aan en komt weinig realistisch over aangezien er lange en korte regeringen voorkomen en periodes van schaarste aan produkten en metaal. Daar wordt geen onderscheid tussen gemaakt.

Nochtans werd reeds sedert Innocentius IV (1243-1254) een theorie uitgewerkt over *Moneta an et quando possit minui et augeri*[42], die heel wat soepeler was, ook al kan men ze niet vrijspreken van enige contradictie, zoals straks zal blijken nadat wij de drie theses hebben besproken:

1 De muntwaarde is gelijk aan de prijs van het edel metaal vermeerderd met de kostprijs van de muntslag.

2 In geval van nood (*si princeps indiget*) mag de vorst *aliquale lucrum* uit zijn munt halen, want het is hij die er de waarde van vaststelt (*cum ipse ex officio det authoritatem monetae*).

3 De vorst kan echter zijn munt niet in waarde verminderen *sine consensu populi*, maar met de toestemming van het volk mag hij dat wel, want hij kan steeds een recht verzaken.

Bij de lectuur van deze tekst — hoe belangrijk ook — voelt men goed dat de paus de kool en de geit heeft willen sparen. Wat gebeurt er

[39] Migne, *Patrologia latina*, CCXIV, 558 en CCXVI, 1226.
[40] Babelon, 'La théorie féodale de la monnaie', p. 313, n. 2.
[41] G. Yver, *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale*, p. 50.
[42] Babelon, 'La théorie féodale de la monnaie', p. 331, n. 1.

wanneer het volk weigert terwijl er toch nood bestaat om te muteren? Wat primeert: de vox populi van nr 3 of de wil van de vorst onder nr 2? Bovendien bestaan er contradicties tussen de uitspraken van Innocentius IV en Honorius IV, want de eerste beperkt geenszins het aantal mutaties en de tweede doet slechts een beroep op deskundigen, niet op het volk. Thomas van Aquino wist er in zijn *De regimine principum* niets beters op dan de vorst aan te zetten gematigd te zijn in alle monetaire aangelegenheden omdat andere maatregelen in het nadeel van het volk uitvallen[43]. Hoe dan ook, inmiddels werd het principe van de consensus toegepast in het kader van de gewone overlegorganen: vanaf 1263 verwierven de burgers van Straatsburg controlerecht op de muntproductie en enkele tijd later moest de bisschop van Speier beloven dat hij de burgers zou raadplegen vooraleer over te gaan tot een verlaging of een verhoging van de muntvoet[44]. Het waren de consuls van Montpellier die in 1272 Jacob I van Aragon aanspoorden om een nieuwe munt te creëren[45]. Tenslotte dient gewag gemaakt van de inspraak die de graaf van Vlaanderen en later ook de hertog van Brabant dienden toe te staan[46].

Als men aanneemt dat, tijdens de middeleeuwen, de muntslag een winstgevende activiteit was waarmee de feodale vorsten de snelle uitbreiding van de koninklijke macht konden verhinderen[47] dan ligt het voor de hand dat de Kerk zich een niet onaanzienlijk deel van deze inkomsten toeëigende. Wij stelden immers vast dat talrijke kerkvorsten in grote delen van Europa in de hoedanigheid van muntheren optraden, vooral maar niet uitsluitend in gebieden waar de munt sterk gefeodaliseerd was. Bisschoppen en abten dienden het hoofd te bieden aan dezelfde problemen als de leken muntheren: oorlogen, stijging der prijzen van levensmiddelen en — niet te vergeten — van edel metaal. Om hun winst (sleischat) gaaf te houden dienden zij de stukken tegen een hogere koers uit te geven ofwel de intrinsieke waarde ervan te verminderen door hun gewicht en/of hun gehalte te verlagen. Hiertegen kwamen alle geledingen van de maatschappij in verzet. Klachten werden de hoogste gezagdragers voorgelegd: koningen en pausen erkenden steeds het mutatierecht, maar eisten dat het beperkt bleef en zoveel mogelijk met de consensus van de

[43] *Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici opuscula omnia*, deel XVII, 1612, p. 171.

[44] Babelon, 'La théorie féodale de la monnaie', p. 333 en n. 3.

[45] Ibidem, n. 4.

[46] C. Wyffels, 'Contribution à l'histoire monétaire de Flandre au XIII[e] siècle', *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 45 (1967), p. 1113-1141.

[47] A. Blanchet et A. Dieudonné, *Manuel de numismatique française* (1912), deel I, p. 337.

bevolking werd uitgeoefend. Alles was een kwestie van maat; menige muntheer — zowel geestelijke als wereldlijke — sloeg de wijze raad van Thomas in de wind om toch maar '*moderatus*' te zijn.

Met of zonder overtreding van deze gulden regel, is het overduidelijk dat Kerk en muntslag zeer goed samengingen tijdens de Middeleeuwen ook al was dat geen conditio sine qua non.

Résumé

L'Église influença la monnaie de trois façons:

1° en inspirant, depuis le Bas Empire, les types monétaires (cet aspect de leurs rapports ne fait pas l'objet de cet article);

2° en critiquant la politique monétaire des princes;

3° en battant monnaie elle-même.

Ces deux derniers aspects sont étroitement liés, les monnaies émises par des évêques et des abbés n'échappant pas aux critiques des théoriciens et des papes. En effet, on constate que la monnaie 'cléricale' fait partie intégrante de ce qu'on appelle communément la monnaie féodale et elle présente la même caractéristique. Au sein de l'Europe, trois zones peuvent être distinguées:

1) Une zone à monnaie fortement féodalisée où se retrouvent nombreux les archevêques, évêques et abbés français et allemands.

2) La zone des péninsules ibérique et italienne où la monnaie féodale constitue l'exception. Mais que ce soit dans le nord-est de l'Espagne ou en Italie centrale, les dignitaires ecclésiastiques y participent, même les papes, évêques de Rome, qui battent monnaie en commun avec les empereurs depuis Charlemagne jusqu'à Otton II; plus tard, lorsqu'ils se retrouveront dans la zone féodalisée, les papes d'Avignon ne manqueront pas de reprendre cette activité.

3) C'est une situation semblable à celle de Rome que l'on observe en Angleterre et en Scandinavie. Le monnayage anglais, très tôt fort centralisé, ne connaît à cette règle qu'une seule exception permanente: le monnayage clérical de Canterbury, de York et de quelques autres. Exercé depuis le VIIIe siècle, ce droit fait, dès l'origine, l'objet de contestations et de rivalités de part et d'autre et finit, à la fin du moyen âge, par être limité aux plus petites dénominations.

Il va sans dire que si les princes de l'Église ont profité des concessions de la régale monétaire faites par les rois et les empereurs, leur monnaie a dû aussi faire l'objet des critiques formulées au sein de leur propre institution. Depuis le XIIe siècle, certains évêques ont été accusés, comme les ducs, les comtes et les rois, de manipulations monétaires. Au cours du siècle suivant, la papauté élabora une théorie assez floue sur le droit de mutation qui laisse place à bien des interprétations. Au fond, tout se résume en une recommandation formulée ainsi par Thomas d'Aquin: celui qui exerce le droit de battre monnaie doit se montrer modéré.

Jerzy Kłoczowski

SAINT STANISLAS
PATRON DE LA POLOGNE AU XIII[e] SIÈCLE

La canonisation de s. Stanislas en 1253 fut un événement typique à l'époque des querelles des princes et des Églises dans toute la chrétienté [1]. Mais en Pologne cet événement dépassa de loin le cadre des relations Église-État, car Stanislas fut unanimement reconnu comme saint national, non seulement par le peuple fidèle, mais aussi par les élites ecclésiastiques et princières et par la dynastie des Piast (et cela malgré le fait connu de tous, que ce fut un roi de cette dynastie, Boleslas le Hardi, qui fit assassiner ou assassina lui-même le saint évêque de Cracovie au printemps de 1079) [2]. Certes, en 1253, la situation sociale et culturelle du pays était bien différente de celle de 1079, après un long processus de 'modernisation' et d'occidentalisation profonde du pays, visibles surtout dans la capitale Cracovie; aux yeux des gens du milieu du XIII[e] siècle, les gestes et les attitudes du roi et de l'évêque avaient une signification tout autre qu'en 1079 [3]. Il n'en reste pas moins que ce n'est pas le prince-héros, mais l'évêque-martyr qui deviendra le patron principal de la Pologne, à côté d'un autre évêque-martyr, s. Adalbert (mort en 997 et déjà canonisé par le pape en 999) [4]. La dynastie des Piast, vrais chefs de la Pologne dès

[1] A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge* (Rome, 1981), p. 302 ss.

[2] Déjà dès le XIX[e] siècle, la Pologne dispose d'une très riche bibliographie sur 'le cas de s. Stanislas', plus que sur son culte. Parmi les études récentes citons surtout le volume XI des *Analecta Cracoviensia* (Cracovie, 1979, en réalité 1981), et le N° 298/9 de la revue *Znak* de Cracovie (avril-mai 1979). L'éminent spécialiste dans le domaine des sources littéraires de la Pologne médiévale, le professeur Marian Plezia de Cracovie, donne une très bonne synthèse des événements de 1079 et des origines du culte: 'Autour du problème de saint Stanislas. Recherches sur les sources', *Analecta Cracoviensia*, XI, pp. 251-413 (en polonais avec un résumé en français); voir aussi une excellente introduction de Brygida Kürbis, 'Comment lire les plus anciens textes concernant s. Stanislas', *Znak*, 198-9, p. 319-343 (en polonais).

[3] Pour l'histoire de la Pologne aux XI[e]-XIII[e] siècles: A. Gieysztor, 'La Pologne médiévale', dans *Histoire de Pologne* (Warszawa, 1971) et *Storia del Cristianesimo in Polonia*, a cura di Jerzy Kłoczowski (Bologna, 1980), les chapitres de U. Borkowska et de A. Witkowska.

[4] Pour Adalbert, Stanislas et les autres saints polonais, l'excellente encyclopédie avec une riche bibliographie: *Hagiografia polska*, I-II (Poznań, 1971-2), sous la rédaction de R. Gustaw OFM.

le commencement de l'État au Xe siècle, n'a pas eu ses saints (ce ne fut qu'à partir du XIIIe siècle qu'un culte fut rendu à quelques princesses dont Hedvige de Wrocław qui fut déja canonisée en 1267). Ce fut peut-être un cas exceptionnel parmi les grandes dynasties européennes. En tout cas, au XIIIe siècle, tous les grands pays voisins de la Pologne ont eu leurs saints patrons de sang royal: en Bohême ce fut s. Wenceslas mort en 929, en Hongrie s. Étienne (997-1038), sans compter les autres membres de la famille des Arpades, en Russie s. Vladimir le Grand (vers 980-1015), en Allemagne s. Henri II (1002-1024). En Scandinavie, nous retrouvons au Danemark s. Canut IV, mort en 1086 et déjà canonisé en 1101, et en Norvège s. Olof, mort en 1030. En Serbie médiévale, c'était la règle de canoniser chaque roi auquel, dès sa mort, un culte était rendu dans un monastère-mausolée que le monarque lui-même n'avait pas manqué de se faire construire. Citons encore l'importance du culte de s. Louis pour la monarchie française, on pourra d'ailleurs facilement prolonger cette liste dans toute la chrétienté orientale et occidentale. Le culte des saints nationaux fut un élément indispensable du développement de la conscience nationale partout en Europe, d'où aussi l'importance extrême du choix des patrons pour chaque dynastie et pour chaque État[5].

Les élites ecclésiastiques de Cracovie, notamment le chapitre de la cathédrale, les dominicains, les franciscains, en étroite collaboration avec la cour princière de la ville, mirent tout en œuvre pour obtenir la canonisation de s. Stanislas. L'auteur des vies de s. Stanislas, composées vers 1253, le dominicain Vincent de Kielce, fut avant son entrée dans l'ordre des Prêcheurs, chanoine de la cathédrale et collaborateur de l'éminent évêque Iwo Odrowąż, mort en Italie en 1229[6]. L'œuvre de Vincent exprimait, dans une large mesure, les opinions et les convictions des élites à la fois ecclésiastiques et nationales du pays, concentrées au XIIIe siècle dans la ville de Cracovie. Ce qui frappe dans cette présentation de s. Stanislas, ce sont les liens du saint avec la Pologne et sa place dans l'histoire de la nation polonaise. Il n'y a pas de doute que la

[5] V.B. Guenée, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Les États*, Nouvelle Clio, 22 (Paris, 1971), p. 121-3.

[6] W. Kętrzyński a édité: *Vita sancti Stanislai episcopi Cracoviensis* (*vita minor*), *Miracula sancti Stanislai* et *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi* dans *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV (Lwów, 1884), p. 238-438). Parmi les études récentes indispensables: M. Plezia, *Wincenty z Kielc historyk polski z pierwszej polowy XIII w.* [= Vincent de Kielce, l'historien polonais de la première moitié du XIII s.], Studia Zródłoznawcze, Commentationes, VII (1962); G. Labuda, *Twórczość hagiograficzna i historiograficzna Wincentego z Kielc* [= L'œuvre hagiographique et historiographique de Vincent de Kielce], ibidem, XVI (1971).

conscience nationale était bien enracinée à Cracovie. Elle s'exprima dans la chronique nationale écrite vers la fin du XIIe siècle par le grand évêque de Cracovie, Vincent dit Kadłubek[7]. Avec les démembrements du royaume au XIIIe siècle, les invasions des Tartares, les luttes fratricides au sein de la dynastie, la nostalgie de l'ancien royaume très idéalisé deviendra de plus en plus forte chez les élites. Nous la retrouvons aussi chez notre Vincent de Kielce. Mais il montre en même temps les causes du déclin d'alors. Ce sont les péchés du roi Boleslas, la mort de s. Stanislas qui ont provoqué la ruine, la perte de la couronne (Boleslas, en 1076, fut le dernier roi couronné) et toute la série de catastrophes, y compris les plus récentes. Mais en même temps dans le martyre de Stanislas il y a un puissant élément d'optimisme. Dieu a fait le miracle — écrit Vincent de Kielce — en réunissant les membres du cadavre du saint évêque littéralement écartelé par le roi. Maintenant, grâce au mérite du saint évêque, le corps du royaume sera réuni de nouveau, et c'est pour cela qu'on garde dans le trésor de la cathédrale de Cracovie les insignes pour le couronnement du roi de Pologne: la couronne, le sceptre, la lance[8].

Ainsi conçus, la canonisation et le culte de s. Stanislas portent en eux une espérance à la fois humaine, nationale et religieuse. D'où l'exclamation, le cri de joie de Vincent à la fin de son livre:

> Gratuletur ergo Polonia, que a se felicem productam prolem et a Deo in splendoribus sanctorum progenitam tocius sanctitatis et felicitatis meruit habere parentem. Gaudeat Cracovia et maxime cathedralis ecclesia sui pastoris privilegiata gloria et sacri corporis dotata presencia ac virtutum ipsius illustrata triumphis, cui datur ex crebra principum et populi confluencia prerogativa privilegii singularis. Letetur et universorum fidelium mater ecclesia toto orbe terrarum diffusa, tanti pontificis et martyris preclara recolendo merita...

[7] L'édition de A. Bielawski dans les *Monumenta Poloniae Historica*, II (Lwów, 1872) n'est pas satisfaisante. M. Plezia travaille depuis longtemps à une nouvelle édition, travail difficile à cause du grand nombre des copies, plus de 30 sont à étudier. Sur la personne et l'œuvre de Vincent voir B. Kürbis dans la très bonne traduction polonaise: *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, traduction de K. Abgarowicz et B. Kürbis (Warszawa, 1974).

[8] '...Et sicut ipse corpus martiris in multas partes secuit et in omnem ventum dispersit, sic Dominus regnum eius scidit et plures principes in eo dominari permisit et, ut peccatis nostris exigentibus in presenciarum cernimus, hoc regnum in se ipsum divisum in conculcacionem et direpcionem vastantibus per circuitum dedit. Sed sicut divina potencia idem beatissimum presulis et martiris corpus sine cicatricum notamine redintegravit et ipsius sanctitatem signis et prodigiis declaravit, sic futurum est, ut per eius merita regnum diversum in pristinum statum restauret, iusticia et iudicio roboret, gloria et honore coronet...' (MPH II, p. 391-2; sur le trésor à Cracovie, voir p. 393).

Un certain optimisme fut caractéristique pour les ordres mendiants du XIIIᵉ siècle et nous le retrouvons chez Vincent dans sa présentation et dans son interprétation de la vie de Stanislas. L'image de Stanislas rassembla, dans une forme simple et accessible à tous, une sorte d'histoire nationale condensée; de plus, une synthèse et l'idée même de la réunification de la Pologne reçut une sorte de sanction religieuse, la garantie du saint patron. L'idée, vulgarisée partout par les ordres mendiants et par le clergé dans le pays, joua ensuite un rôle inestimable dans l'histoire d'une vraie réunification qui paraissait si difficile à la fin du XIIIᵉ et au commencement du XIVᵉ siècle. Cette idée imprégna aussi la culture religieuse et nationale de la Pologne à l'époque si décisive de la christianisation et de l'occidentalisation du pays[9]. Ainsi, le christianisme polonais ne fut pas simplement une implantation étrangère mais disposa aussi d'une tradition propre, indigène, intimement liée à toute l'histoire du pays. En retrouvant saint Stanislas, les chrétiens polonais du XIIIᵉ siècle, siècle de profonds bouleversements sur tous les plans, retrouvèrent leurs racines déjà idéalisées par les historiens, mais portant à la fois pour l'avenir une énorme espérance nationale et religieuse. Le saint patron ainsi choisi joua parfaitement son rôle pendant les siècles suivants jusqu'à nos jours.

[9] Cf. R. Grodecki, *Powstanie polskiej świadomości narodowej* [= Les origines de la conscience nationale en Pologne], (Katowice, 1946); J. Kloczowski, 'Swięty Stanislaw a umacnianie polskiej świadomości narodowej i religijnej w XIII w.' [= Saint Stanislas et la consolidation de la conscience nationale et religieuse en Pologne au XIII s.], *Znak*, 298-299 (1979).

Cinzio Violante

RIFLESSIONI STORICHE SUL SEPPELLIMENTO E LA TRASLAZIONE DI ARIALDO E DI ERLEMBALDO CAPI DELLA PATARIA MILANESE*

I patarini trasportarono solennemente a Milano il corpo del diacono Arialdo, che per un'indicazione prodigiosa era stato ritrovato — a circa un anno dalla uccisione — sul litorale del Lago Maggiore presso Arona. Il giorno di Pentecoste (27 maggio 1067), con grande concorso di popolo e con fervide cerimonie religiose, il capo patarino fu deposto nel monastero di S. Celso; e poi venne sepolto '*in locum mirabiliter aptum*', tra la chiesa di S. Celso e quella di S. Nazaro in Campo, come scrisse il suo discepolo e agiografo Andrea[1].

L'iniziativa di tutta la vicenda e la guida anche delle cerimonie religiose fu del capo laico della pataria, Erlembaldo[2].

La chiesa di S. Celso era sorta sul luogo di invenzione del corpo del

* Abbreviazioni:

Andrea = *Andreae abbatis Strumensis Vita sancti Arialdi*, in *MGH SS*, XXX/2.
Arnolfo = *Arnulfi Gesta archiepiscoporum Mediolanensium*, in *MGH, SS*, VIII.
Bertoldo = *Bertholdi Annales*, in *MGH, SS*, V.
Bonizone = *Bonizonis episcopi Sutrini Liber ad amicum*, in *MGH, Libelli de lite*, I.
Landolfo Juniore = *Landulfi de Sancto Paulo sive Junioris Historia Mediolanensis*, in *MGH, SS*, XX.
Landolfo Seniore = *Landulfi Senioris Historia Mediolanensis*, in *MGH, SS*, VIII.

[1] Andrea, cap. 25 (p. 1071): 'Congregata igitur est iterum in die sancto Pentecosten tanta virorum ac mulierum diversae aetatis multitudo de proximo et longinquo, ut numquam se una tantum vidisse etiam senes dicerent; et sic cum magna gloria laudeque ineffabili ad monasterium delatus est sancti Celsi. Ibi namque in locum mirabiliter aptum traditus est sepulturae. Siquidem ex una parte habet ecclesiam in qua sancti Celsi venerabile nunc adoratur corpus, ex altera vero ecclesiam ubi quondam — ut fertur — diu sanctus patuit Nazarius'.

[2] Landolfo Seniore, III, 30 (p. 96): 'Quo assumpto et quasi levita cum stola ornato, summis cum letaniis magnisque exaltationibus plurimisque confrequentationibus in monasterio sancti Celsi humatus est. His itaque peractis, Herlembaldus suis cum omnibus magnis ceremoniis quasi novum martyrem venerantes, [...] sedule et devote celebrant'. Bonizone, VI (p. 597): 'Quod ut audivit Herlimbaldus, [...] colligens omnem multitudinem paterinorum, tamdiu castra propinquorum archiepiscopi obsedit, donec corpus venerabilis Arialdi ei reddiderunt. Quod, Mediolani delatum, in ecclesia sancti Celsi summo cum honore humatum est; ubi per eius meritum usque hodie variae infirmitates curantur'.

santo, in una zona suburbana cemeteriale che giaceva tra Porta Ticinese e Porta Romana, a sud-sudest della città. Poi il cenobio era stato fondato e dotato dall'arcivescovo Landolfo II nel 996, verso il termine della sua vita, nel quadro di una politica decisamente episcopalistica:[3] a sancire la raggiunta concordia dell'arcivescovo con il popolo e con il clero, a dimostrare le nuove preoccupazioni pastorali che egli si era assunte, a compensare la Chiesa milanese dei beni che egli aveva alienati infeudandoli ai propri famigliari e ai propri fedeli, come affermava il cronista Arnolfo[4].

La scelta del monastero di S. Celso per iniziative così importanti non fu fatta certo a caso dai patarini. Infatti, il 10 maggio 1057 i due promotori della pataria (il diacono Arialdo e il chierico Landolfo Cotta) avevano incominciato la loro predicazione pubblica e i loro dibattimenti con i prelati della Chiesa milanese appunto presso il monastero di S. Celso, approfittando dell'affluenza di clero e di popolo che vi si recava quel giorno per celebrare la festa della traslazione di san Nazaro nella vicina chiesa a questo dedicata[5]. E, all'inizio degli anni settanta, proprio nel monastero di S. Celso Erlembaldo fece rinchiudere prigioniero l'arcivescovo Guido da Velate, il quale dapprima aveva rinunziato alla sua cattedra in favore di un altro nobile prelato milanese, Goffredo, sostenuto dall'imperatore Enrico IV, e poi era rimasto deluso per l'ostilità del suo successore e da questo era stato lasciato in mano dei patarini[6].

[3] Cfr. P. Zerbi, 'I monasteri cittadini in Lombardia', in *Monasterii in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII). XXIII Congresso storico subalpino — III Convegno di storia della Chiesa in Italia (Pinerolo 6-9 settembre 1964)*, (Torino, 1966), p. 287-290.

[4] Arnolfo, I, 10 (p. 9): 'Archiepiscopus [Landolfus] enim memor pastoralis diligentiae, populus vero recordatus ovilis obedientiae foederati sunt pace perpetua. Praeterea, sentiens se praesul dispersis facultatibus offendisse ecclesiam, ut clerum leniret ac populum, sancti martyris Celsi fundavit monasterium multisque ditavit opibus. Ubi, completo dierum numero, moriens suo quievit in tumulo' (23 marzo 998).

[5] Landolfo Seniore, III, 8 (p. 79): 'Ea tempestate, cum beati Nazarii martyris translatio a civibus universis utriusque sexus cereis magnis multisque ardentibus devote celebraretur et omnes sexus promiscui ad id officium celebrandum humiliter ac devote convenissent, Landulfus et Arialdus, iusiurandum quod fecerant memores, cum per plateas ac urbis regiones ob coniugium aliquantulum diffamassent quasi ranae palustres turgidi et commixtim apud sanctum Celsum convenissent, verbis vanissimis cum clericis quasi sues cum canibus altercabantur'.

Per la data e per le circostanze cfr. C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*. I. *Le premesse (1045-1057)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici fasc. 11-13 (Roma, 1955), p. 175-181.

[6] Arnolfo, III, 22 (p. 24): 'Interea Wido fatebatur se Gotefredi delusum insidiis, communis pacti transgressorem illum appellans. Qui, cum amissum resumere vellet

Di Erlembaldo l'annalista Bertoldo di Costanza racconta che fu sepolto anch'egli nel monastero di S. Celso[7], mentre Bonizone nel suo *Liber ad amicum* si riferisce alla basilica di S. Dionigi[8] e il cronista Arnolfo non indica il luogo[9]. Bonizone e Bertoldo precisano che il capo patarino fu ucciso in un aspro scontro con i suoi avversari, accesosi nella piazza della città dopo la Pasqua dell'anno 1075; essi stessi e Arnolfo sono concordi nel testimoniare che il cadavere di Erlembaldo fu lasciato nudo, esposto al pubblico ludibrio (per uno o tre giorni) in mezzo alla piazza essendo impedito ai suoi seguaci di avvicinarglisi, finché nottetempo alcuni fedeli patarini lo trasportarono con clandestini onori al sepolcro[9a].

Quale fu la sede della sepoltura? Bertoldo di Costanza e Bonizone di Sutri erano parimenti interessati all'avvenimento e in grado di conoscerne le circostanze. Fanno propendere a favore del monastero di S. Celso i tradizionali legami dei patarini, e particolarmente di Erlembaldo, con quel cenobio: e si può pensare che le circostanze infelici, e pericolose, del seppellimento inducessero i fedeli seguaci di Erlembaldo a scegliere un luogo ben conosciuto e sicuro. (Inoltre la chiesa di S. Celso distava dalla

honorem, cum Arlembaldo pacis foedera sociavit. Veniens enim illo duce Mediolanum, non ad urbem — ut voluit — sed ad sancti Celsi ducitur monasterium, de privato factus privatior. Ibi commendatus custodibus, diebus multis resedit inglorius, hac etiam vice delusus'.

[7] Bertoldo, ad ann. 1077 (p. 305): 'Dehinc interfectum in platea civitatis cadaver eius exanime, per triduuum ne sepulturae traderetur gladiatoria manu inhumanissime prohibuerunt. Tertia vero nocte in ipsa eius intempesta lux coelitus emissa tam clarissima, ut quidam qui ab urbe plus quam decem miliaria aberant certissimum urbis ipsius incendium non dubitarent, super corpus ad trium horarum spatium resplenduit; et, inter plures qui pro huiusmodi signo concurrerant, quidam fratres qui visionibus ad hoc in somniis praemoniti fuerant, audacter accedentes, tulerunt corpus eius et, debito orationum et exequiarum officio Deo prout oportuit gratias agentes, in monasterio sancti Celsi martyris sepelierunt'.

[8] Bonizone, VII (p. 605): 'Post pascha vero [5 aprile 1075], de repente congregato exercitu et multitudine coniuratorum, Herlimbaldum nihil mali suspicantem invadunt cumque bellare temptantem in media platea interficiunt aliosque persecuntur et depredantur eumque ignominiose nudatum, obliti generis eius et dignitatis, ad ignominiam totius christianitatis per totum diem relinquunt inhumatum. Nocte vero a religiosis viris apud sanctum Dionisium cum honore sepelitus est; ad cuius sepulchrum magna mirabilia usque hodie operatur Deus'.

[9] Arnolfo, III, 16 (p. 22): 'Cuius cadaver, exanime prostratum humi, descerptis prorsus exuitur indumentis nudatumque fustibus undique tunditur atque petris, ut qui vivens multis terrori fuerat multorum subiaceret lusibus moriens. Et, cum gestaretur humandus, nulla illum exequiarum est prosecuta devotio'. Pur con spirito diverso, la testimonianza dell'avverso cronista Arnolfo concorda sostanzialmente con quelle dei filopatarini Bertoldo e Bonizone.

[9a] La data di morte di Erlembaldo è stata ora individuata nel 15 aprile. Cfr. A. Lucioni, 'A proposito di una sottrazione di suffraganee alla metropoli ambrosiana durante l'episcopato di Tedaldo (1075-1085)', *Aevum*, 55 (1981), p. 234, n. 15.

piazza cittadina meno che la metà rispetto alla distanza della chiesa di S. Dionigi, che era dalla parte opposta, a nordest, fuori Porta Orientale).

Il luogo di sepoltura di Erlembaldo acquistò subito grande fama per i molti e grandi miracoli che si verificarono sulla tomba del martire: Bertoldo e Bonizone dànno entrambi rilievo a questi avvenimenti; ma vi insiste di proposito e con ampiezza di particolari l'annalista di Costanza, il quale perciò doveva ben conoscere la situazione, forse meglio di Bonizone, che allora era già andato vescovo a Sutri[10].

* * *

Di Erlembaldo sappiamo da testimonianze trecentesche, che fu poi solennemente tumulato nella basilica di S. Dionigi dal papa Urbano II e dall'arcivescovo milanese Arnolfo II da Porta Orientale[11]. Ci è stata tramandata anche un'iscrizione sepolcrale, in versi, che si riferisce alla tomba in S. Dionigi[12] e che non può ritenersi — per il suo testo letterario — molto posteriore all'epoca del seppellimento. Molto probabilmente, per opera del papa e dell'arcivescovo, la salma di Erlembaldo fu traslata dal monastero di S. Celso alla basilica (e monastero) di S. Dionigi; ma

[10] Bonizone era certamente già vescovo di Sutri nell'anno 1078, non sappiamo da quando. Cfr. W. Berschin, *Bonizo von Sutri. Leben und Werk*, Beiträge z. Geschichte u. Quellenkunde des Mittelalters, hrsgb. v. Führmann, B. 2 (Berlin - New York, 1972), p. 8-9.

[11] Annotazione di un 'rubricatore' trecentesco a Landolfo Seniore (lib. III, cap. 30), sul codice ambrosiano H. 89 inf., f. 55 v. 'Versus super sepulcro Herlembaldi in sancto Dionisio, quem sanctorum martirum catalogo annotavit Urbanus II, qui cum Arnulfo archiepiscopo Mediolani corpus eius tumulavit 1091, quia ipse Herlembaldus vexillifer ecclesie et tutor ab adversariis Romane ecclesie occisus est.

Hic Herlembaldus miles Christi reverendus
Occisus tegitur, qui celesti sedi potitur;
Incestus reprobat simonias et quia dampnat,
Hunc Veneris servi perimunt
Simonisque maligni.
Urbanus summus presul dictusque secundus,
Noster et Arnulfus pastor pius atque benignus
Huius membra viri tumulant translata beati'.

(L'intero testo è edito in *MGH*, *SS*. VIII, p. 97, nota 6).

Riferimenti alla tumulazione di Erlembaldo in S. Dionigi per opera del papa Urbano II e dell'arcivescovo Arnolfo si trovano nelle opere di Galvano Fiamma, *Galvagniana*, in Cod. Braidense, A.E. X, 10, f. 68 r; *Chronica maior*, Cod. Ambrosiano, A. 275 inf., f. 194 r.

L'iscrizione è edita anche da V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese e degli altri edifici di Milano dal secolo VIII ai giorni nostri*, V (Milano, 1890), nr. 71, p. 168. Cfr. C. Pellegrini, *Fonti e memorie storiche di S. Arialdo* (Milano, 1902), (estr. da Arch. Stor. Lomb., 1900-1902), p. 49-50.

[12] Vedi la nota precedente.

rimane il dubbio che la traslazione fosse fatta all'interno della stessa basilica sandionisiana, dove il capo patarino sarebbe stato sepolto fin dall'inizio come afferma Bonizone. (Ma il *Liber ad amicum* fu terminato entro l'anno 1089 e non pare che Bonizone, divenuto vescovo di Piacenza, sopravvivesse fino all'anno 1095 o 1096, quando — come vedremo — avvenne la traslazione di Erlembaldo in S. Dionigi: donde avrebbe egli tratto il riferimento a questa basilica? Una più tarda interpolazione nel testo non è, d'altra parte, molto probabile)[13].

Dal monastero di S. Celso alla basilica di S. Dionigi fu certamente traslata la salma di Arialdo, dall'arcivescovo Anselmo IV da Bovisio, alla fine dell'anno 1099 o all'inizio del 1100[14].

* * *

La traslazione solenne dei due martiri patarini alla fine del secolo XI, e proprio in quella basilica (di S. Dionigi), non fu certo priva di significato. Infatti, se il monastero di S. Celso era uno dei punti di riferimento dei patarini milanesi, la basilica di S. Dionigi ricostruita dall'arcivescovo Ariberto d'Intimiano e l'annesso monastero da lui fondato esprimevano la più schietta tradizione della Chiesa ambrosiana e rappresentavano quasi emblematicamente quell'episcopalismo che era stato inaugurato dai grandi vescovi della fine del X e dell'inizio dell'XI secolo e che aveva avuto il massimo esponente appunto in Ariberto[15]. E alla tradizione ambrosiana si faceva risalire, in Milano, la pratica del matrimonio degli ecclesiastici, dichiarata come privilegio della Chiesa milanese. La basilica di S. Dionigi era dunque il simbolo di tutto ciò che la pataria aveva combattuto.

[13] Per tutti questi riferimenti alla vita e all'opera di Bonizone cfr. L. Gatto, *Bonizone di Sutri e il suo "Liber ad Amicum". Ricerche sull'età gregoriana* (Pescara, 1968), p. 55-56, 71; Berschin, *Bonizo von Sutri*, p. 18-19, 39-40.

[14] Landolfo Seniore, III, 30 (p. 96): 'Cum enim post biennium suae consecrationis domnus Anselmus Arialdi ossa et corpus qualiter male olim in veritate fuissent humata comperisset, curialiter cum paucis clericis ad locum tendens, ossa quae habere potuit colligens, in ecclesia sancti Dionisii humavit'. L'arcivescovo Anselmo IV era stato consacrato il 2 novembre 1097. (Questo passo è una successiva interpolazione nel testo di Landolfo Seniore, che terminò di scrivere la sua cronaca non oltre l'anno 1085. Cfr. Lucioni, 'A proposito di una sottrazione', p. 229, n. 1).

[15] Cfr. C. Violante, 'Le origini del monastero di S. Dionigi di Milano', in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini* (Pisa, 1972), p. 735-809.

Per comprendere meglio il significato della traslazione di Erlembaldo sarebbe stato utile sapere in quale delle due visite di Urbano II a Milano essa avvenne e avere di queste qualche notizia in più. Certamente alla seconda sosta milanese del papa (fine di settembre - inizio di ottobre 1096) è da assegnare la significativa predica che egli fece nella cattedrale estiva di S. Tecla:

> ... predicando de sua magna sapientia, protulit quod minimus clericus de ecclesia Dei est maior quolibet rege mortali. Addidit etiam quod clerici et sacerdotes per pecuniam in ecclesias non sunt introducendi, set per electionem hominum qui sunt ecclesiarum vicini[16].

Questo passo ci è riferito da Landolfo Juniore, prete patarino, per condannare il mal uso che dell'ammonimento pontificio avrebbero fatto poi alcuni sacerdoti, i quali col favor popolare cacciarono da parecchie chiese milanesi i rispettivi rettori, rei di averle ricevute in beneficio: fra i danneggiati fu lo stesso cronista, a cui venne tolta la chiesa di S. Paolo al Compito, che egli aveva ricevuta da suo zio, il prete Liprando, compagno di Erlembaldo.

Obiettivamente, nei limiti in cui ci è stata riferita, la predica di Urbano II conteneva due elementi centrali della dottrina patarinica: l'esaltazione della dignità del sacerdozio e la condanna della simonia. (Anzi tipicamente patarinica mi sembra la precisazione che si debbano rispettare i chierici che sono '*de ecclesia Dei*', evidentemente contrapposti agli altri, cioè ai simoniaci, che per i patarini sarebbero '*de ecclesia diaboli*')[17]. Ma l'affermazione che l'infimo dei chierici dev'essere considerato superiore a qualsiasi re mortale (dove si rivela per contrasto la concezione della regalità di Cristo) doveva rivolgersi non solo contro l'imperatore Enrico IV, ma contro gli stessi patarini, per gli abusi che i loro capi laici avevano commesso contro i chierici proferendo giudizi nei riguardi di questi:[18] la lotta contro la simonia doveva essere combattuta invece eliminandone le cause, che erano la proprietà privata di chiese e la reinvestitura o la trasmissione ereditaria (come nel caso di Landolfo Juniore) delle chiese

[16] Landolfo Juniore, cap. 40 (p. 37). Lo stesso testo nota che in quell'occasione il papa 'de Frantia Mediolanum redivit': dunque si era nel 1096. Lo stesso fatto che il papa abbia parlato in Santa Tecla, che era la cattedrale estiva, fu possibile durante il suo soggiorno del 1096, che avvenne tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre.

[17] La contrapposizione tra la Chiesa di Dio, il 'corpus Christi', da una parte e, dall'altra, la chiesa del diavolo, il 'corpus diaboli' (di cui facevano parte i chierici simoniaci), era vivamente sentita dai patarini. Cfr. C. Violante, 'I laici nel movimento patarino', (1966), ora nel volume *Studi sulla Cristianità medioevale* (1975²), p. 178-179, 227 ss.

[18] Violante, 'I laici', p. 182-193.

stesse e dei rispettivi uffici. E i patarini non erano stati, in linea di principio, ostili all'istituto della chiesa privata[19]. Ora, il ricorso all'elezione da parte dei '*vicini*' per provvedere alla scelta dei rettori delle chiese istituiva un rapporto diretto, su base territoriale, di ogni chiesa con il proprio popolo di fedeli corroborando la tendenza, che si cominciava ad affermare, verso la formazione delle parrocchie;[20] e non solo metteva in pericolo il beneficio di qualche prete o chierico già aderente alla pataria ma vanificava la funzione di guida che avevano assunta i patarini nella lotta contro il clero indegno.

Urbano II, infatti, si era mostrato propenso a una politica conciliativa verso l'episcopato del regno italico, specialmente verso quello di Lombardia (l'arcivescovo milanese in particolare); e intendeva ristabilire — nella dipendenza da Roma — l'autorità della gerarchia d'ordine sulle rispettive circoscrizioni d'ufficio e soprattutto restaurare nella loro diocesi l'autorità dei vescovi riconciliati. Sempre meno poteva essere tollerato che i patarini pretendessero di contestare, controllare, giudicare i vescovi e di ricorrere, anche contro di loro, direttamente alla Sede Apostolica[21].

Alla luce di queste considerazioni, la solenne tumulazione di Erlembaldo nella basilica aribertiana di S. Dionigi assume comunque un significato molto chiaro: il proposito di far confluire il movimento patarinico nella tradizione ambrosiana che esso aveva contestata. Come il monachesimo cluniacense, anche la pataria non perdeva il favore del papa ma ormai non era più un elemento centrale della sua politica ecclesiastica.

[19] Nella predicazione patarinica non vi sono accenni contro la chiesa privata: Arialdo accettò sì dal 'miles' Azzo la donazione della chiesa milanese presso la quale costituì la sua comunità canonicale regolare, ma gli lasciò la proprietà dei beni che costituivano la dote della chiesa stessa. La condanna dell'investitura simoniaca non impediva il rispetto dei diritti di proprietà di laici su chiese: il chierico che aveva ricevuto per investitura simoniaca quella chiesa, rinunziò al suo possesso ma domandò il consenso del proprietario prima di cederla ad Arialdo. (Andrea, c. 11 p. 1075). Cfr. C. Violante, 'I laici nel movimento patarino', p. 155-160.

[20] C. Violante, 'Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII', in *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei secoli XI e XII: diocesi, pievi e parrocchie. Atti della sesta settimana intern. di Studio* (*Milano, 1-7 settembre 1974*). (Milano, 1977), p. 751-765 (specialmente p. 764).

[21] Cfr. C. Violante, 'Per una riconsiderazione del monachesimo cluniacense in Lombardia', in *Cluny in Lombardia. Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida*, 2 voll., Pubblicazioni del Centro Storico Benedettino Italiano, 1 (Cesano, 1979-1981), II, p. 521-564, e in particolare p. 612-613, 639-640, 663-664.

Con una evoluzione apparentemente paradossale, i patarini milanesi si inserirono poi pienamente nella tradizione ambrosiana, ma — tradendo le intenzioni di Urbano II — se ne fecero paladini contro la Chiesa Romana, da quando si resero conto che il ricorso diretto al papa non era più possibile e che essi erano lasciati soli di fronte alle rivalse di chierici e di laici legati a vescovi che ormai erano in comunione con la Sede Apostolica[22].

Che la traslazione di Erlembaldo fosse fatta dal monastero di S. Celso alla basilica di S. Dionigi o si svolgesse entro l'ambito di questa, che avvenisse durante il suddetto secondo soggiorno del papa a Milano o durante il primo (documentato nei giorni 6, 16, 21, 26 maggio 1095), non mi sembra influisca sulle considerazioni ora fatte: quella traslazione costitui comunque una novità; e fu un segno dei tempi mutati nella politica ecclesiastica.

Anzi una conferma dell'importanza dell'iniziativa presa dal papa Urbano e dall'arcivescovo Arnolfo si riscontra nella traslazione del corpo di Arialdo dal monastero di S. Celso alla stessa basilica di S. Dionigi, che venne ordinata dal nuovo arcivescovo milanese Anselmo IV da Bovisio alla fine del 1099 o all'inizio del 1100. Questa traslazione avvenne in un momento in cui l'autorità del metropolita ambrosiano si riaffermava ampiamente dopo la grande sinodo che Anselmo II aveva celebrata in Milano nei giorni 5-7 aprile 1098[23] e mentre, conquistata Gerusalemme, ferveva lo spirito di crociata ed erano anche sedati i contrasti tra papato e impero.

Perché allora Urbano II e l'arcivescovo Arnolfo ordinarono la traslazione soltanto di Erlembaldo e non già anche dell'altro capo patarino Arialdo? Forse perché la sepoltura di Erlembaldo, essendo stata fatta in fretta e clandestinamente, era certo meno solida e decorosa; o forse perché essa si trovava già nella basilica di S. Dionigi. Si può anche pensare che, nel maggio 1095 o nel settembre-ottobre 1096, mentre si predicava la crociata in Terrasanta a Urbano II interessasse più il laico Erlembaldo, vassallo feudale e guerriero, '*miles Christi*' che aveva ricevuto dal papa Alessandro II il vessillo di san Pietro per combattere

[22] Violante, 'Per una riconsiderazione', p. 641-646

[23] Il testo della sinodo è edito ora da P. Zerbi, '" Cum mutato habitu in coenobio sanctissime vixisset..." : Anselmo III o Arnolfo II?' in *Arch. stor. lombardo*', XC (1963), p. 524-526. Cfr. Violante, 'Per una riconsiderazione', p. 639-640.

i nemici della Chiesa e della fede;[24] e che tra il 1099 et il 1100 l'arcivescovo Anselmo IV interessasse il diacono Arialdo, che per la sua lotta contro il concubinato e la simonia e per la sua iniziativa di vita canonicale regolare poteva essere assunto come esempio per il clero della Chiesa milanese.

[24] Violante, 'I laici nel movimento patarino', p. 193 ss.

Erik Van Mingroot

RAMIHRDUS DE SCHERE, ALIAS RAMIHRD D'ESQUERCHIN († 1077)

Ramihrd, originaire du diocèse de Cambrai-Arras[1], est une de ces figures qui surgissent régulièrement dans l'histoire des hérésies au XI[e] siècle. Il est qualifié de cathare[2], de manichéen[3], de pseudo-donatiste ou pseudo-patarin[4] et, d'un autre point de vue, d'agitateur[5] ou tout au moins de réformateur social[6]. On lui a finalement rendu justice en le dépeignant plutôt comme rigoriste[7] et antisacerdotaliste[8]. Il était en effet

[1] Jusqu'en 1093/1094 une union personnelle réunit ces deux diocèses sous la houlette du même évêque: R. Rodière, art. 'Arras (diocèse)', *D.H.G.E.*, t. IV (Paris, 1930), col. 699; M. Chartrier, art. 'Cambrai (diocèse)', *D.H.G.E.*, t. XI (Paris, 1949), col. 550.

[2] J. Havet, *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au treizième siècle* (Paris, 1881), p. 19; H. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, t. I (New York, 1888), p. 110; Idem, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, t. I (Paris, 1900), p. 125; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France* (Paris, 1893), p. 15; E. Vacandard, *L'inquisition. Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église* (Paris, 1907[2]), p. 42; A. Turberville, *Mediaeval Heresy and the Inquisition* (London, 1920), p. 129; G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours* (Paris, 1950), p. 85; e.a.

[3] H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'inquisition* (Paris, 1960[2]), p. 99 (le nom de Ramihrd n'est pas mentionné, mais le renvoi aux sources montre qu'il s'agit bien de lui).

[4] J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom* ('s-Gravenhage, 1929; 1973[2]), p. 70; M. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus* (London, 1977), p. 41.

[5] Cf. H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. I (Bruxelles, s.d.[5]), p. 199; M. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957), p. 34; J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley- Los Angeles, 1965), p. 43; A. Vermeesch, *Essai sur les origines et la signification de la commune dans le nord de la France (XI[e] et XII[e] siècles)* (Heule, 1966), p. 89-90; R. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (London, 1975), p. 24. Une confusion chronologique est à l'origine de cette qualification, les activités de Ramihrd ayant été erronément mises en rapport avec la révolte de la commune de Cambrai dans les derniers mois de 1077 (après le 10 septembre) (cf. *Chronicon Sancti Andreae Castri Cameracesii*, édition L. Bethmann, *MGH, Scriptores*, t. VII, p. 540, chap. III-2).

[6] C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, t. I (Paris, 1849), p. 47; H. Lea, *A History of the Inquisition*, p. 111; P. Beuzart, *Les hérésies pendant le moyen âge et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II, 1598, dans la région de Douai, d'Arras et au pays de l'alleu* (Le Puy, 1912), p. 10; E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums* (Leipzig, 1956), p. 152. Cf. M.-H. Koyen, *De prae-gregoriaanse hervorming te Kamerijk (1012-1067)* [lire: 1076], (Tongerlo, 1953), p. 90-91.

[7] J. Musy, 'Mouvements populaires et hérésies au XI[e] siècle en France', *Revue historique*, 253 (1975), p. 68; H. Platelle, dans *Histoire des diocèses de France. Les diocèses de Cambrai et de Lille* (Paris, 1978), p. 43.

[8] A. Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*, t. I

un personnage marquant du mouvement, né de la réforme grégorienne, qui, au XI[e] siècle, s'élevait contre les abus du clergé catholique. C'est uniquement dans ce contexte que s'explique l'attitude de Ramihrd.

Cependant, bien qu'on ait beaucoup et même longuement écrit au sujet de ce personnage, les données les plus élémentaires restent imprécises, telles que le lieu et la date des faits que nous connaissons de lui. Ces données sont pourtant essentielles pour le situer exactement dans le cadre des courants historico-religieux de cette époque.

La seule source qui cite nommément Ramihrd est le *Chronicon Sancti Andreae Castri Cameracesii*, la chronique de l'abbaye de Saint-André[9] située à Cateau-Cambrésis (ou Le Cateau) près de Cambrai. Cette chronique a été rédigée en 1133[10], quarante ans après la mort, en 1092, de l'évêque qui avait été un des acteurs du drame[11]. Le texte est de la main d'un moine bénédictin bien informé de l'histoire du diocèse de Cambrai au XI[e] siècle et travaillant dans un monastère qui entretenait des contacts étroits avec la ville épiscopale de Cambrai. L'abbaye avait été fondée en 1025 par un évêque de Cambrai[12] et, au XI[e] siècle, l'abbé du Cateau était vicaire de l'évêque de Cambrai[13], tandis que l'évêque possédait une résidence à Cateau-Cambrésis[14].

Le *Chronicon Sancti Andreae*, au livre III, chapitre 3, nous dépeint Ramihrd prêchant dans les environs de Lambres (dans la Flandre wallonne, au nord-ouest de la ville épiscopale) et entouré de nombre de disciples et de sympathisants. Il est dénoncé à l'évêque élu qui, après l'avoir interrogé, le fait emmener à Cambrai. Là, pour avoir critiqué les

(Louvain, 1890), p. 2; Koyen, *De prae-gregoriaanse hervorming*, p. 89; Idem, 'Ramihrdus, een voorloper van Tanchelm', *Jaarboeken van de Vereniging van de oudheidkundige en geschiedkundige kringen van België*, 32 (1947), p. 146. Cf. M. Grisart, 'Le Catharisme dans le Nord de la France', *Cahiers d'études cathares*, 2[e] série, 3/4 (1959), p. 26.

[9] R. Van Doren, art. 'Cateau-Cambrésis', *DHGE*, t. IX (Paris, 1949), col. 1499-1500; L. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, t. I (Mâcon, 1939), col. 631.

[10] *Chronicon S. Andreae*, *MGH*, *Scriptores*, t. VII (Hannover, 1846), p. 550, chap. III-42; Bethmann, *MGH*, *SS*, t. VII, p. 526; H. Sproemberg, dans W. Wattenbach et R. Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit*, t. I (Berlin, 1938), p. 756.

[11] Cf. infra.

[12] Van Doren, 'Cateau-Cambrésis', col. 1499-1500: fondée en 1025 par l'évêque Gérard Ier de Cambrai (1012-1051).

[13] Charte de l'évêque Gérard II de 1091: Lille, *Archives départementales du Nord*, série H, n° 8 H 7/32 (orig.); A. Le Glay, *Glossaire topographique de l'ancien Cambrésis* (Cambrai, 1849), p. 19-21, n° XIII (éd.). Cf. Cauchie, *La querelle des investitures*, t. I, p. 19.

[14] *Chronicon S. Andreae*, p. 544, chap. III-16; H. Lancelin, *Histoire du diocèse de Cambrai* (Valenciennes, 1946), p. 101.

prêtres indignes, il est condamné comme hérétique et mis à mort par quelques 'serviteurs' de l'évêque (le texte laisse entendre qu'il fut exécuté à l'insu de l'évêque). En 1133 il y avait toujours des Ramihrdiens dans la région.

Voici, pour notre propos, les passages importants du récit relatant ce dernier épisode dans la vie de Ramihrd[15]:

> Contigit post haec[16] episcopum ad villam Lambras, quae tunc sui iuris erat[17], devenisse, et ibi aliquantulum demoratum esse. Ubi cum ei a narrantibus intimatum esset hominem quendam nomine Ramihrdum, apud proximam villam, quae est Scherem, manentem, multa praeter fidem dogmatisare et iam sub doctrina sua multos discipulos, maximamque utriusque sexus plebem sibi consentaneam adquisivisse. Tunc sine mora adductum, de vita et de doctrina eius sciscitans, cum eum ad obiecta respondere videret, ad sedem Cameracensem pertrahi eum iubet, ut ibi super his plenius discuteretur... Quidam vero de ministris episcopi[18] et alii multi, deducentes eum in quoddam tugurium inducunt, et non reluctan-

[15] Ed.: L. Bethmann, *MGH, Scriptores*, t. VII (Hannover, 1846), p. 540, chap. III-3; A. Le Glay, *Chronique d'Arras et de Cambrai par Baldéric, chantre de Térouane au XIe siècle* (Paris, 1834), p. 355-357; P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, t. I (Gand-La Haye, 1889), p. 11-12, n° 7; J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus*, t. CXLIX (Paris, 1853), col. 269-270, chap. III-3. Trad.: Faverot et Petit, *Chronique d'Arras et de Cambrai par Baldéric, chantre de Térouane au XIe siècle, traduite en français, d'après l'édition latine de M. Leglay* (Valenciennes, [1836]), p. 402-405; W. Wakefield et A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York-London, 1969), p. 95-96; J. Duvernoy, *Le catharisme: l'histoire des Cathares* (Toulouse, 1979), p. 102-103.

[16] Il vient d'être question de la commune de Cambrai pendant les derniers mois de 1077 (Cf. Vermeesch, *Essai sur les origines*, p. 92-97; E. Hoeres, *Das Bistum Cambrai*, Leipzig, 1882, p. 6).

[17] Lambres, dans l'archidiaconé d'Ostrevant, appartint jusqu'en 1093/1094 au diocèse-uni de Cambrai-Arras, et après la séparation fit partie du diocèse d'Arras (J. Deharveng et A. de Ghellinck, carte 'Diocèses de Cambrai, de Tournai, de Thérouanne et d'Utrecht', *Histoire de l'Église en Belgique*, tome compl. (Bruxelles, s.d.); A. de Loisne, *Dictionnaire topographique du département du Pas-de-Calais* (Paris, 1907), p. XXXIV).

[18] Il est frappant de constater que bien des choses se passaient à l'insu de cet évêque de Cambrai, ainsi aussi quand, après la commune, la ville épiscopale fut livrée au pillage (*Gesta Gerardi II*, *MGH*, *Scriptores*, t. VII, p. 498, chap. 2: 'inscio presule'; cf. Vermeesch, *Essai sur les origines*, p. 94), de même lors du meurtre atroce de plusieurs personnes ayant conspiré contre l'évêque (*ibidem*, chap. 3: les responsables sont de nouveau ces 'servientes episcopi'; voir encore *Recueil de textes historiques latins du moyen âge. Textes narratifs (VIIe — milieu du XIIe siècle)*, éd. A. Boutemy (Bruxelles, 1943), p. 42-44). Quand le pape lui eut reproché d'avoir reçu illégalement l'investiture de l'empereur, Gérard prétendit n'avoir jamais entendu parler d'aucune interdiction à ce propos, ni d'une excommunication de l'empereur (R. Schieffer, *Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen Könige* (Stuttgart, 1981), p. 129 et 143; Cauchie, *La querelle des investitures*, t. I, p. 3). Il est remarquable que, dans les *Gesta Gerardi II*, l'historiographe semi-officiel du diocèse ne souffle mot de l'épisode Ramihrd (Koyen, 'Ramihrdus, een voorloper van Tanchelm', p. 146).

tem, sed intrepidum et, ut aiunt, in oratione prostratum admoto igne cum tugurio combusserunt...

*
* *

Le village où Ramihrd demeurait, est désigné sous le nom de *Scherem*. La localisation précise de cet endroit a été pour les médiévistes et les historiens des hérésies une vraie *crux interpretum*.

Faut-il se contenter de situer ces événements à Cambrai, sans préciser autrement?

p. ex. A. Maycock, *The Inquisition from its Establishment to the Great Schism* (London, 1928³), p. 45.
W. Neuss, *Die Kirche des Mittelalters* (Bonn, 1950²), p. 209.
M. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957), p. 34.

Ou du moins situer le récit avec la ville de Cambrai comme seul point de référence?

p. ex. Th. de Cauzons, *Histoire de l'inquisition en France*, t. I (Paris, 1909²), p. 233.
A. Turberville, *Mediaeval Heresy and the Inquisition* (London, 1920), p. 129; 'Heresies and the Inquisition in the Middle Ages, c. 1000-1305', *The Cambridge Medieval History*, t. VI (Cambridge, 1929), p. 715.
J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom* ('s-Gravenhage, 1929; 1973²), p. 70.
M. Grisart, 'Les Cathares dans le Nord de la France', *Revue du Nord*, 49 (1967), p. 510.
H. Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim, 1961), p. 514; *Ketzergeschichte des Mittelalters* (Göttingen, 1963), p. 13.
M. Dando, 'Petite histoire des hérésies pré-cathares en Occident', *Cahiers d'études cathares*, 29-2 (1978), p. 27.

Ou bien, une localisation dans le Cambrésis est-elle indiquée?

p. ex. J. Havet, *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au treizième siècle* (Paris, 1881), p. 19.
E. Vacandard, *L'inquisition. Étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église* (Paris, 1907²), p. 42.

La localisation dans le Cambrésis est certainement inexacte. Le Cambrésis désigne ici l'ancien comté du Cambrésis[19] dont le prince évêque de Cambrai était, depuis 1007, le seigneur temporel[20]. La région

[19] J. Moreau, *Dictionnaire de géographie historique de la Gaule et de la France* (Paris, 1972), p. 70; F. Raymond, *Histoire du Hainaut français et du Cambrésis* (Paris, 1899), p. 213.

[20] W. Reinecke, *Geschichte der Stadt Cambrai bis zur Erteilung der Lex Godefridi* (*1227*) (Marburg, 1896), p. 28-29; *Histoire de Cambrai* (Lille, 1982), p. 32 (M. Rouche).

de Lambres se trouvait en dehors de ce comté et était située dans le comté de Flandre. Cette région appartenait en outre à cette partie du diocèse de Cambrai-Arras (l'archidiaconé d'Ostrevant) qui, après le rétablissement du diocèse d'Arras en 1093/1094[21] fera retour à ce diocèse.

Situer l'épisode de Ramihrd à Lambres même (Lambres-lès-Douai: France, Nord, arr. de Douai, canton de Douai-Ouest)[22], est-ce acceptable?

p. ex. C. Destombes, *Histoire de l'Église de Cambrai*, t. I (Lille, 1890), p. 294-295.

L'indication 'dans les parages de Lambres' suffit-elle?

p. ex. H. Fisquet, *La France pontificale. Archidiocèse de Cambrai* (Paris, 1849), p. 127.
H. Theloe, *Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert* (Berlin-Leipzig, 1913), p. 27.
E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II (Bruxelles, 1945), p. 74.
A. Vermeesch, *Essai sur les origines et la signification de la commune dans le Nord de la France (XIe et XIIe siècles)* (Heule, 1966), p. 89.
S. Zilverberg, *Ketters in de Middeleeuwen* (Bussum, 1968), p. 21.

Ou bien 'dans les environs de Douai'?

p. ex. P. Fredericq, *Inquisitio haereticae pravitatis Neerlandica*, t. I (Gand-La Haye, 1892), p. 17.
R. Van Caenegem, *Geschiedenis van het strafrecht in Vlaanderen van de XIde tot de XIVde eeuw* (Brussel, 1954), p. 162.

Ou, au contraire, faut-il transporter toute la scène à Arras ou à Liège?

p. ex. K. Hagenbach, *Kirchengeschichte des Mittelalters* (Leipzig, 1887²), p. 164 (à Arras aussi bien qu'à Liège).
H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'inquisition* (Paris, 1960²), p. 99 (Arras).

Ou faut-il placer le tout en Flandre?

p. ex. H. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, t. I (New York, 1888), p. 110-111; *Histoire de l'inquisition au moyen-âge*, t. I (Paris, 1900), p. 125.

A. Le Glay a proposé de voir en Scherem un lapsus pour Ferem (Férin: France, Nord, arr. de Douai, canton de Douai-Sud): est-ce une solution heureuse?

p. ex. A. Le Glay, *Chronique d'Arras et de Cambrai par Baldéric, chantre de Térouane au XIe siècle* (Paris, 1834), p. 553.

[21] H. Sproemberg, *Die Gründung des Bistums Arras im Jahre 1094* (Louvain-Paris, 1962); L. Duflot, *La restauration du siège épiscopal d'Arras* (Arras, 1898).

[22] L'autre Lambres (France, Pas-de-Calais, arr. de Béthune, canton de Norrent-Fontes), près d'Aire, se trouvait dans le diocèse de Thérouanne (Deharveng et de Ghellinck, carte citée).

P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, t. I (Gand-La Haye, 1889), p. 11.
P. Beuzart, *Les hérésies pendant le moyen âge et la réforme jusqu'à la mort de Philippe II (1598)* (Le Puy, 1912), p. 8.

Le *Chronicon Sancti Andreae* parle d'une '*proxima villa*'. A proprement parler, Férin n'avoisine pas directement Lambres, mais en est séparé par les deux communes de Courchelettes et de Corbehem. Corbehem existait déjà certainement au XIe siècle[23]. Férin s'écrivait d'ailleurs *Ferinium* ou *Ferin* en latin[24].

Que penser de l'identification, ou de la variante 'Schore' (Belgique, Flandre-Occidentale, arr. d'Ostende, canton de Nieuport, commune de Middelkerke)?

p. ex. J. Laenen, *Kerkelijk en godsdienstig Brabant vanaf het begin der IVde tot in de XVIde eeuw*, t. I (Antwerpen, 1935), p. 123.

Cette localité de Schore était alors située dans le diocèse de Noyon-Tournai[25].

Quelle localité veut-on désigner par le toponyme Schere que mentionnent plusieurs auteurs et qui aurait été située quelque part dans les environs de Lambres et de Douai?

p. ex. A. Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*, t. I (Louvain, 1890), p. 2.
I. Da Milano, 'Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa Occidentale', *Studi Gregoriani*, 2 (1947), p. 43, 80.
M.H. Koyen, *De prae-gregoriaanse hervorming te Kamerijk (1012-1067)* (Tongerlo, 1953), p. 89 ('in de buurt van Schere'); 'Ramihrdus, een voorloper van Tanchelm', *Annales de la Fédération archéologique et historique de Belgique*, 32 (1947), p. 145.
R. Morghen, 'Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa', *Storia del Medioevo*, t. III (Firenze, 1955), p. 335.
W. Wakefield et A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York-London, 1969), p. 96, 671.
R. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (London, 1975), p. 25[26].

[23] Courchelettes: France, Nord, arr. de Douai, canton de Douai-Ouest; Corbehem: France, Pas-de-Calais, arr. d'Arras, canton de Vitry-en-Artois. Cf. M. Gysseling, *Toponymisch woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland (vóór 1226)*, t. I (s.l., 1960), p. 242b (Corbehem, 1076).

[24] *Ibidem*, t. I, p. 353b; A. Longnon, *Pouillés de la province de Reims*, t. I (Paris, 1908), p. 249.

[25] Deharveng et de Ghellinck, carte citée.

[26] Voir aussi p. 24: Ramihrdus of Cambrai. Cf. H. Walther, 'Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik', *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)* (Leuven - The Hague, 1976), p. 106: Ramirdus von Cambrai.

Ce faisant, ces auteurs localisent un nom de forme thioise dans une région qui, déjà à cette époque, était une région romane[27].

Constatons enfin que certains auteurs gardent le nom de Scherem tel quel, sans chercher à l'identifier:

p. ex. Faverot et Petit, *Chronique d'Arras et de Cambrai par Baldéric, chantre de Térouane au XIe siècle* (Paris, 1834), p. 404.
P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, t. I, p. XXI; 'Ramihrdus', *Biographie nationale de Belgique*, t. XVIII (Bruxelles, 1905), col. 631.
J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley-Los Angeles, 1965), p. 1.

voir encore:

C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares et Albigeois*, t. I (Paris, 1849), p. 47 (Sherem).
A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953), p. 362 (Scheven).
E. Werner, *Pauperes Christi* (Leipzig, 1956), p. 152 (Scheren).
J. Duvernoy, *Le catharisme: l'histoire des Cathares* (Toulouse, 1979), p. 102 (Scheren)[28].

Pour aider à la solution du problème, il faut d'abord se rappeler qu'actuellement le *Chronicon S. Andreae* n'a plus de tradition manuscrite[29]. En 1787, dom H. Bénévot[30], moine de Saint-André, en copia le texte qui reposait dans les archives de l'abbaye bénédictine de Maroilles[31]. En 1789, J. Ghesquière en publia un premier extrait[32]. Se basant sur le texte (aujourd'hui introuvable) de dom Bénévot, A. Le Glay en publia une édition partielle[33] et L. Bethmann une édition complète dans les *Monumenta Germaniae Historica*[34]. Or, il est évident que dans cette transcription du XVIIIe siècle des fautes de copiste se sont glissées dans les toponymes[35]. C'est ainsi qu'on a écrit *Lelycis*[36] au lieu de

[27] W. Van Hoecke, 'De wisselwerking tussen Romaans en Germaans in Noord-Frankrijk: 1. De streektalen', *De Franse Nederlanden. Les Pays-Bas français* (an. 1978), p. 90-92.

[28] D'autres ouvrages encore s'abstiennent de toute localisation.

[29] *Repertorium fontium historiae Medii Aevi*, t. III (Roma, 1970), p. 308-309.

[30] Le Glay, *Chronique d'Arras et de Cambrai*, p. 349; Faverot et Petit, *Chronique d'Arras et de Cambrai*, p. 20; Bethmann, *MGH, SS*, t. VII, p. 526.

[31] Cottineau, *Répertoire*, t. II, col. 1767-1768.

[32] J. Ghesquière e.a., *Acta Sanctorum Belgii*, t. V (Bruxelles-Tongerloo, 1789), p. 193-195.

[33] Le Glay, *Chronique d'Arras et de Cambrai*, p. 353-392 (livre III).

[34] Bethmann, *MGH, SS*, t. VII, p. 526-550 (repris par Migne, *PL*, t. CXLIX, col. 241-287).

[35] C'était aussi l'opinion de Le Glay, *Chronique d'Arras et de Cambrai*, p. 553. Il n'est même pas certain que le nom de Ramihrd ne soit lui aussi une faute de copiste. C'est, en effet, un nom qui, pour autant que l'on sache, ne se rencontre nulle part ailleurs (M. Gottschald, *Deutsche Namenkunde*, Berlin, 1971, p. 479). Le nom de 'Ramardus' se

Lelgeis ou *Lelgeiis*[37]. On pourrait dès lors admettre que *Scherem* est pareillement une faute de copiste et conjecturer qu'il fallait lire *Schercin*. H. Bénévot (ou avant lui le copiste du manuscrit qu'il avait sous la main, au cas où ce texte n'aurait pas été l'original)[38] aurait écrit *e* au lieu de *c*, et *m* au lieu de *in*: la graphie de ces lettres employée au XII[e] siècle en serait une explication fort plausible[39]. Qui plus est, cette conjecture nous rapproche de la solution de ce problème toponymique.

Pour peu qu'on compulse les archives de l'abbaye d'Anchin (comme nous avons pu le faire déjà en 1958), cette solution saute aux yeux[40]. Pour nous, le point de départ d'une identification plus précise a été notamment une charte de 1092 par laquelle l'évêque Gérard II de Cambrai fait don à l'abbaye d'Anchin[41] de l'*ecclesia de Eschercinio*[42]. En effet, une note du XII[e] siècle, écrite au dos de l'original, donne la leçon *Schercin*! Nous nous trouvons ici devant un phénomène linguistique bien connu. D'une part le *e* prothétique[43] est souvent supprimé: la forme *Schercinium* se rencontre, entre autres, dans des

rencontre cependant dans le midi de la France (M.-Th. Morlet, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI[e] au XII[e] siècle*, t. I (Paris, 1971), p. 134; A. Dauzat, *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France* (Paris, 1951), p. 508*). On connaît aussi la forme 'Ramirus' (A. Balsacq et R. Billiet, *Dictionnaire des prénoms* (s.l., 1935), p. 203). Déjà en 1962, quand le présent article en était à sa première ébauche, le professeur J.-M. De Smet exprima des doutes sur l'exactitude du nom de Ramihrd et pensait que ce pourrait être un nom germano-thiois. Cf. p. ex. Morlet, *Les noms de personne*, p. 134: Ramibertus (b = h, e = r, rt = d?).

[36] *Chronicon S. Andreae*, *MGH*, *SS*, p. 537[14], chap. II-31.

[37] Charte de l'évêque Liébert de 1074 pour l'abbaye de Cateau-Cambrésis: Lille, *Archives départementales du Nord*, n° 8 H 7/31-A (copie authentique); Ch. Duvivier, *Recherches sur le Hainaut ancien* (*Pagus Hainoensis*) *du VI[e] au XII[e] siècle*, t. II (Bruxelles, 1866), p. 415-418, nr. LVI. Lelgeiis: Liaugies (France, Nord, arr. de Cambrai, canton de Carnières, commune de Béthencourt).

[38] Bethmann, *MGH*, *SS*, p. 526-550, était pourtant d'avis que dom H. Bénévot avait l'original sous la main.

[39] Cf. l'alphabet du XI[e] siècle dans B. Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (Berlin, 1979), p. 145; L. Svensson, *Nordisk paleografi* (Lund, 1974), p. 33, 39, n° 12; H. Sturm, *Unsere Schrift* (Neustadt, 1961), p. 125; J. Boüüart, *Petite histoire de l'alphabet* (Bruxelles, 1949), pl. IV, sub litteris R et S. On y voit, entre autres, l'écriture de la lettre i sans signe diacritique.

[40] Cf. E. Van Mingroot, *Acten der bisschoppen van Kamerijk* (*642-1103*). *Inventaris en diplomatische studie*, mémoire de licence (non publié) (Leuven, 1959), p. 211.

[41] Cottineau, *Répertoire*, t. I, col. 91-92.

[42] Lille, *Archives départementales du Nord*, n° 1 H 34/380 (orig.); H. Demay, *Inventaire des sceaux de la Flandre*, t. II (Paris, 1873), p. 112, n° 5818 (analyse). Cf. aussi le pouillé du diocèse d'Arras, éd. Longnon, *Pouillés de la province de Reims*, t. I, p. 246: Eskerchin.

[43] J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique* (Paris, 1943), p. 180; G. Mounin, *Dictionnaire de la linguistique* (Paris, 1974), p. 274; M. Pei, *Glossary of Linguistic Terminology* (New York-London, 1966), p. 223-224.

chartes de 1076 et de 1081[44]. D'autre part, des textes latins de cette époque omettent déjà souvent la terminaison: par exemple, *Crispin* au lieu de *Crispinium* dans les *Gesta Episcoporum Cameracensium* du XIe siècle[45]. C'est ainsi que dans la charte de fondation d'Anchin de 1079, *Eschercinium* est devenu *Schercin* ou *Scercin*[46].

En étudiant les chartes précitées d'Anchin et en consultant la littérature sur les localités qui y sont citées, nous avons ensuite eu la surprise de constater que, déjà en 1877, un des meilleurs connaisseurs de l'histoire locale, F. Brassart, mentionne incidemment cette même *lectio* et la même identification de ce toponyme[47] ! Il est probable que F. Brassart a encore utilisé l'unique manuscrit du *Chronicon Sancti Andreae* et qu'il a, comme intuitivement, transcrit la leçon qui, au point de vue paléographique, était plus exacte. Toutefois, comme Brassart n'avait pas cru nécessaire de justifier le choix de cette leçon, les historiens des hérésies ont rejeté cette interprétation et même P. Beuzart, traitant de la région de Douai, a préféré la solution proposée par A. Le Glay[48]. C'est un fait que jusqu'à nos jours l'interprétation de Brassart n'a jamais été prise en considération, ni sa conjecture ni sa localisation de Ramihrd.

C'est là la raison qui nous a incité à apporter quelques arguments à l'appui de cette identification: celle-ci est indiscutablement la seule et véritable solution, tant au point de vue de la critique textuelle qu'au point de vue toponymique. Scherem/Schercin, situé alors au doyenné d'Hénin-Liétard, est la commune actuelle d'Esquerchin (France, Nord, arr. de Douai, canton de Douai-Ouest)[49], non loin de Lambres et de Douai en direction nord-ouest. C'est là qu'au début du dernier quart du XIe siècle, Ramihrd était à l'œuvre.

* * *

[44] Gysseling, *Toponymisch woordenboek*, t. I, p. 335b.

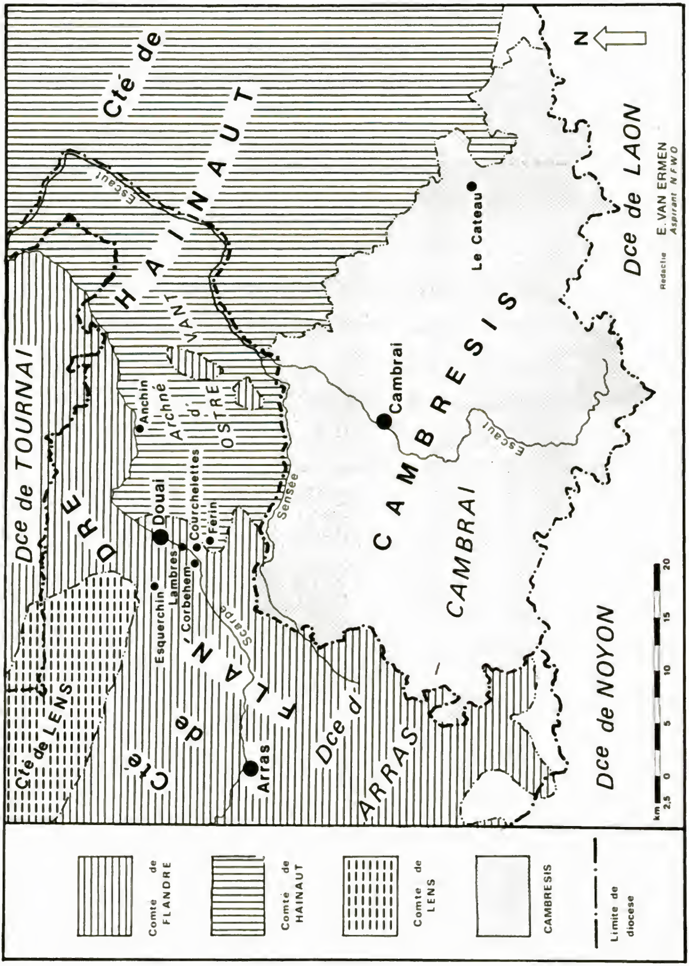
[45] *Gesta Episcoporum Cameracensium*, éd. Bethmann, *MGH, SS*, t. VII, p. 425. Cf. Gysseling, *Toponymisch woordenboek*, t. I, p. 249a, s.v. *Crespin*. Crespin: France, Nord, arr. de Valenciennes, canton de Condé-sur-l'Escaut.

[46] Lille, *Archives départementales du Nord*, n° 1 H 34/374 (orig.); E. Escallier, *L'abbaye d'Anchin (1079-1792)* (Lille, 1852), p. 77-78 (éd.). Voir aussi E. Mannier, *Études étymologiques, historiques et comparatives sur les noms des villes, bourgs et villages du département du Nord* (Paris, 1861), p. 182.

[47] F. Brassart, *Histoire du château et de la châtellenie de Douai*, t. I (Douai, 1877), p. 71: 'L'autre fait était beaucoup plus grave: il s'agissait du malheureux Ramihrd de Schercin (Esquerchin), brûlé à Cambrai comme hérésiarque...'.

[48] Cf. supra.

[49] J.-L. Martin et M. Denis-Papin, *Dictionnaire national des communes de France* (Paris, 1970), p. 412b.


Cté de HAINAUT
Dce de TOURNAI
Cté de FLANDRE
Cté de LENS
Dce d'ARRAS
Dce de NOYON
Dce de LAON
CAMBRESIS
CAMBRAI
Archné d'OSTREVANT
Anchin
Douai
Esquerchin
Lambres
Corbehem
Courchelettes
Férin
Arras
Cambrai
Le Cateau
Escaut
Scarpe
Sensée
N
km 2,5 0 5 10 15 20
Redactie E. VAN ERMEN
Aspirant NFWO
Comte de FLANDRE
Comte de HAINAUT
Comte de LENS
CAMBRESIS
Limite de diocese

Ce que nous savons de son principal antagoniste, l'évêque Gérard II de Cambrai-Arras (1076-1092)[50], nous permet de dater avec plus de précision l'épisode du 'pseudo-Ramihrdus'. Ramihrd subit le supplice du feu dans les premiers temps du gouvernement de Gérard, quand celui-ci n'était encore qu'évêque élu du diocèse de Cambrai-Arras[51]. Le prédécesseur de Gérard mourut en 1076[52] et lui-même fut consacré au concile d'Autun vers le 10 septembre 1077[53]. De là vient qu'on ait placé la mort de Ramihrd assez arbitrairement soit en 1076[54], soit en 1077[55], soit en 1076/1077[56] et même en 1078[57]. Il y a donc accord sur une date approximative[58]. En 1969, W. Wakefield et A. Evans ont fixé les deux termes chronologiques suivants: le 28 septembre 1076, date de la mort du prédécesseur de Gérard, et le 25 mars 1077, date d'une lettre du pape où il est question de l'affaire Ramihrd[59]. J.B. Russell s'en tient à janvier-février 1077, sans aucune preuve à l'appui[60]. C'est apparemment a priori qu'il a admis que ce devait être l'année 1077, tout en tenant compte de la

[50] En général: C. Destombes, *Histoire de l'Église de Cambrai*, t. I (Cambrai, 1890), p. 294-314; H. Du Tems, *Le clergé de France*, t. IV (Paris, 1775), p. 18-19, n° XXXIII; E. Varenbergh, art. 'Gérard II, évêque de Cambrai', *Biographie nationale de Belgique*, t. VII (1880/1883), col. 629-630; E. Van Mingroot, art. 'Gérard II de Lessines, évêque de Cambrai († 1092)', *DHGE*, 1983 (à paraître).

[51] Cf. infra.

[52] Cf. infra.

[53] A. Becker, *Studien zum Investiturproblem in Frankreich. Étude sur le problème des investitures en France* (Sarrebruck, 1955), p. 61; Ch.-J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V-1 (Paris, 1912), p. 220-221; E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II (Bruxelles, 1945), p. 76.

[54] A. Turberville, *Mediaeval Heresy and the Inquisition*, p. 129; A. Maycock, *The Inquisition from its Establishment to the Great Schism* (London, 1928³), p. 45; J. Laenen, *Kerkelijk en godsdienstig Brabant vanaf het begin der IVde tot in de XVIde eeuw*, t. I (Antwerpen, 1935), p. 123; Koyen, *De prae-gregoriaanse hervorming*, p. 89, n. 117; Duvernoy, *Le catharisme*, p. 102; e.a.

[55] Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, t. I, p. 63; Idem, *Histoire de l'inquisition au moyen-âge*, p. 70; P. Fredericq, *Inquisitio haereticae pravitatis Neerlandica*, t. I (Gand-La Haye, 1892), p. 17; Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, p. 15; Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p. 34; H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters* (Göttingen, 1963), p. 13; R. Linskens, *Wat 'n leven*, t. IV: *Recht, gerecht en onrecht; goed- en bijgelovigheid in de Middeleeuwen* (Antwerpen-Amsterdam, 1978), p. 137.

[56] Havet, *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge*, p. 19; Vacandard, *L'inquisition*, p. 42; I. Da Milano, 'Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale', *Studi Gregoriani*, 2 (1947), p. 43, 80; W. Neuss, *Die Kirche des Mittelalters* (Bonn, 1950²), p. 209; R. Morghen, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa* (Firenze, 1955), p. 335.

[57] G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours* (Paris, 1950), p. 85.

[58] Voir cependant C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares et Albigeois*, t. I (Paris, 1849), p. 47, qui place ces événements au début du XIIe siècle.

[59] Wakefield et Evans, *Heresies of the Middle Ages*, p. 671, n. 4.

[60] Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, p. 1.

lettre précitée du pape, ce qui lui permettait de commencer son récit par ces mots: '*One winter's day in 1077...*'[61].

Pour arriver à une datation qui puisse se justifier, il est nécessaire d'analyser en détail la période initiale de l'épiscopat de Gérard, au cours de laquelle se décida le sort tragique de Ramihrd. Jusqu'à présent, la suite chronologique des événements qui se sont déroulés durant cette période, est encore imprécise. Il y a bien quelques sources qui en parlent, mais aucune ne donne un récit suivi et ordonné de tous les faits: on simplifie les choses, on omet des faits, on en souligne d'autres, selon que les différents auteurs le trouvaient à propos. Ainsi, c'est en nous basant sur des données fragmentaires que nous devons tâcher d'établir une chronologie sans failles.

Le point de départ est la date du décès du prédécesseur de Gérard, l'évêque Liébert de Cambrai (1051-1076). Des listes récentes donnent encore le 28 septembre 1076 comme date possible[62]. Mais le 28 septembre est le jour de l'an 1211 où l'archevêque Albéric de Reims (1207-1218) procéda à la première *elevatio* et à la *translatio* des reliques de saint Liébert[63]. En réalité[64], l'évêque Liébert mourut le 22 juin[65] ou le

[61] *Ibidem*. Il est significatif que Russell commence son ouvrage par le récit de l'affaire Ramihrd, ce qui montre que c'était vraiment un cas typique de 'l'histoire des hérésies'.

[62] R. Faille, *Iconographie des évêques et archevêques de Cambrai* (Cambrai, 1974), p. 17; E. Strubbe et L. Voet, *De chronologie van de middeleeuwen en de moderne tijden in de Nederlanden* (Antwerpen-Amsterdam, 1960), p. 262; J.-F. Niermeyer, 'Lotharingen en Friesland in overgangstijd, 1076-1125', *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, t. II (Utrecht-Antwerpen, 1950), p. 55; M. Chartrier, art. 'Cambrai (diocèse)', *DHGE*, t. XI, col. 551; Ph. Jaffe, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Chr. n. MCXCVIII*, t. I (Leipzig, 1885[2]), p. 619, n° 5009; A. Le Glay, *Cameracum Christianum* (Lille, 1849), p. 25.

[63] *Notitia de morte et translatione Lietberti episcopi Cameracensis*, éd. A. Hofmeister, *MGH, SS*, t. XXX-2 (Stuttgart, 1934), p. 866-867; V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I (Paris, 1934), p. 194. Cf. F. Holweck, *A Biographical Dictionary of the Saints* (Saint Louis-London, 1924), p. 611[b], art. 'Lietbert'; P. Guérin, *Les petits Bollandistes. Vies des saints de l'ancien et du nouveau testament*, t. VII (Paris, 1888), p. 251.

[64] Nous trouvons une autre raison de rejeter le 28 septembre comme date du décès, dans une charte de 1080 du comte Baudouin II de Hainaut (1076-1098) et de la comtesse Richilde (1071-1076/81) (A. Miraeus et J.F. Foppens, *Opera diplomatica et historica*, t. II (Louvain-Bruxelles, 1723), p. 1135). Cette charte fut octroyée l'an XXV du règne de l'empereur Henri IV (1056-1106), par conséquent avant le 5 octobre (cf. Strubbe et Voet, *De chronologie van de middeleeuwen*, p. 327) 1080, mais, d'autre part, déjà dans la 4me année de l'épiscopat de Gérard. Gérard II a donc dû recevoir l'investiture avant le 5 octobre 1076, ce qui aurait été matériellement impossible si son prédécesseur ne serait mort que le 28 septembre (obsèques, élection, préparatifs de voyage, long trajet vers l'empereur avec les moyens de transport peu rapides d'alors), d'autant plus qu'à ce moment Henri IV résidait assez loin en Allemagne, à Ulm et Tribur (*Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte*, t. I (Stuttgart, 1973[10]), p. 339).

[65] *Vita S. Lietberti*, éd. Hofmeister, *MGH, SS*, t. XXX-2, p. 865 ('decedente sole');

23 juin[66] 1076. Immédiatement après[67], probablement encore en juin, le clergé et le peuple élurent l'archidiacre et prévôt du chapitre, Gérard de Lessines, comme évêque de Cambrai[68]. Au cours du mois de juillet, Gérard se rendit auprès de l'empereur Henri IV (1065-1106) qui lui donna l'investiture[69]. En ce qui concerne cette datation au mois de juillet 1076, notons encore qu'à la mort de Gérard II, le 11/12 août 1092[70], l'auteur des *Gesta Gerardi II* lui attribue un règne '*per annos sedecim atque dimidium*'[71], un épiscopat qui doit donc avoir duré de toute façon plus de seize ans.

L'interdiction de recevoir l'investiture laïque étant encore toute récente (février 1075)[72], et Henri IV étant excommunié (depuis février 1076)[73], il était inévitable que Gérard II entra en conflit avec le parti pontifical[74].

Chronicon Sancti Andreae, *MGH, SS*, t. VII, p. 539. Cf. M. Platelle, art. 'Liberto, vescovo di Cambrai', *Bibliotheca Sanctorum*, t. IX (Roma, 1967), col. 29 (a° 1071).

[66] *Gesta Lietberti*, *MGH, SS*, t. VII, p. 497; *Necrologium Sanctae Mariae Cameracensis*, éd. L.C. Bethmann, *MGH, SS*, t. VII, p. 437, n. 14; *Annales Laubienses*, *MGH, SS*, t. VI (1844), p. 21. Cf. J. Delaney et J. Tobin, *Dictionary of Catholic Biography* (New York, 1961), p. 700[b]; J. Coulson, *The Saints. A Concise Biographical Dictionary* (New York, 1960), p. 287 (fête le 23 juin); Baudot, *Dictionnaire d'hagiographie* (Paris, 1925), p. 410[a]; Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux*, t. VI (Paris, 1948), p. 382.

Selon la *Vita S. Lietberti* (citée à la note 65), le 23 juin 1076 est le jour où Liébert fut enterré (cf. Platelle, *ibidem*). La différence d'un jour peut d'ailleurs s'expliquer par une méthode différente de faire commencer le jour (au coucher du soleil ou à son lever).

[67] Comme la suite le montrera.

[68] *Gesta Gerardi II*, p. 497, chap. 1; *Chronicon S. Andreae*, p. 539, chap. III-1.

[69] *Gesta Gerardi II*, p. 497; *Chronicon S. Andreae*, p. 539; *Nécrologe de l'abbaye de St. Vaast d'Arras*, éd. E. Van Drival (Arras, 1878), p. 12; cf. M. Chartrier, art. 'Cambrai (diocèse)', *DHGE*, t. XI, col. 551. Dans les derniers jours du mois de juin 1076, Henri IV se trouvait à Mayence où s'était réuni un synode d'évêques (*Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte*, t. I, p. 338; Hefele et Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V-1, p. 171).

[70] *Gesta Lamberti episcopi Atrebatensis*, éd. Migne, *Patrologia Latina*, t. CLXII (Paris, 1854), col. 630 (11 août); Nécrologes de la cathédrale Notre-Dame et de l'abbaye du Saint-Sépulcre à Cambrai, cités dans *MGH, SS*, t. VII, p. 544, n. 42 (12 août).

[71] *Gesta Lietberti II*, p. 500, chap. 9. Soit dit en passant: ces *Gesta* furent rédigés peu après 1092 (Bethmann, *MGH, SS*, t. VII, p. 396; de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II, p. 75), et les indications chronologiques sont dignes de foi. Il faut néanmoins ajouter que l'indication du jour diffère de celle que donnent les autres sources (*pridie Kalendas Augusti* au lieu de *pridie Idus Augusti*).

[72] A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne* (*1057-1123*) (Paris, 1950), p. 76-77.

[73] *Ibidem*, p. 136-137. Remarquons que l'excommunication d'Henri IV fut levée le 28 janvier 1077 (*ibidem*, p. 140): cette date est donc un terminus ante quem positif pour l'investiture de Gérard II.

[74] Schieffer, *Die Entstehung*, p. 156-157; Destombes, *Histoire de l'Église de Cambrai*, t. I, p. 294.

Quand, à la fin de juillet ou au début d'août[75], il se rendit auprès de son métropolitain, l'archevêque Manassès I de Reims (1063-1081), pour recevoir la consécration épiscopale, celle-ci lui fut refusée. Dans sa lettre de septembre 1077 adressée au pape pour expliquer son refus[76], Manassès I n'allègue que l'investiture laïque reçue par Gérard et l'excommunication d'Henri IV. On peut en déduire légitimement qu'à ce moment l'incident avec Ramihrd n'avait pas encore eu lieu. Manassès I, fin politique qu'il était[77], n'aurait pas hésité, pour justifier son attitude aux yeux du pape, à invoquer ce drame qui a fait grand bruit et encouru la réprobation générale.

Après ce refus, il n'y avait plus pour Gérard qu'une seule issue: gagner les bonnes grâces du parti pontifical. Dans ce but, il chercha à entrer en contact avec un des chefs de file de ce parti en France, l'évêque Raynard-Hugues de Langres (1065-1085)[78]. La lettre de Manassès I nous apprend qu'après son insuccès à Reims, Gérard se rendit à Langres (au sud-est de Reims) et qu'il y demeura environ six mois[79]. On peut se fier à ce que l'archevêque écrit à ce propos: il savait pertinemment que le pape pouvait fort bien s'informer ailleurs. Entre l'automne de 1076 et l'automne de 1077, il y a deux semestres où Gérard aurait pu séjourner sans interruption à Langres: avant la lettre du pape de mars 1077 ou après[80]. A notre avis, ce n'est pas du deuxième semestre, mars-août 1077, que parle Manassès. En effet, à cette époque l'évêque élu de Cambrai

[75] Cela ressort encore une fois de la chronologie des événements subséquents.

[76] Lettre de Manassès I au pape (1077, après le 10 septembre), éd. C. Erdmann et N. Fickermann, *Briefsammlungen der Zeit Hendrichs IV. Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, t. V (Weimar, 1950), p. 182: 'Rex Teutonicorum cuidam clerico Cameracensi defuncto episcopo dedit episcopium. Quem quęsita a me benedictione prorsus abieci, sciens anathemate vestro regem esse obligatum'. Au concile d'Autun, l'archevêque Manassès avait été accusé de simonie.

[77] Au sujet de Manassès I de Reims: Fliche, *La réforme grégorienne*, p. 100-101; H. Gaul, *Manasses I, Erzbischof von Reims. Ein Lebensbild aus der Zeit der gregorianischen Reformbestrebungen in Frankreich* (Bonn-Essen, 1940); J. Williams, 'Archbishop Manasses I of Rheims and Pope Gregory VII', *The American Historical Review*, 54 (1949), p. 804-824, spécialement p. 813.

[78] P. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, t. I (Regensburg, 1873), p. 558*; A. Daguin, *Les évêques de Langres* (Langres, s.d.), p. 78-79, art. *Raynard de Bar*.

[79] *Loc. cit.*: 'Ipse (Gérard II) vero post reditum nostrum Lingonensem episcopum adiit secumque per VI menses commoratus, ut mihi relatum est, dona promisit. Sicque supradicto congregato concilio (Autun, septembre 1077) me servum vestrę sanctitatis Diensis episcopus concilio Lingonensis excommunicavit et clericum, quem vestri causa abieci, me ignorante sacravit'.

Lingonensis: Langres (France, dép. de la Haute-Marne): C. Egger, *Lexicon nominum locorum* (Città del Vaticano, 1977), p. 174*, s.v. *Langres*.

[80] Cf. infra.

s'était rendu à Rome[81] et avait remis sa cause entre les mains du pape. C'est d'ailleurs pour ce motif que l'archevêque garde un silence discret sur ces mois, afin de ne pas avoir à rejeter la faute sur le pape. Dans son compte rendu, Manassès jugeait sans aucun doute plus opportun d'aborder directement ce qui s'était passé au concile d'Autun de septembre 1077, et de passer sous silence le rôle joué par le pape. Il ne reste donc qu'une seule possibilité: le séjour de six mois de Gérard II à Langres, dont parle Manassès, doit nécessairement se placer entre le mois d'août 1076 et le mois de janvier 1077.

Après son séjour à Langres, l'évêque élu de Cambrai a dû retourner dans son diocèse. En effet, déjà le 25 mars 1077, dans une lettre[82] adressée à l'évêque Geoffroy de Paris (1061-1095), le pape Grégoire VII (1073-1085) l'informe de la mort par le feu de Ramihrd, dans laquelle, comme nous l'apprend le *Chronicon Sancti Andreae*[83], Gérard II était impliqué.

> Item relatum nobis est Cameracenses hominem quendam flammis tradidisse, eo quod simoniacos et presbyteros fornicatores missas non debere celebrare, et quod illorum officium minime suscipiendum foret dicere ausus fuerit. Quod quia nobis valde terribile, et, si verum est, omni rigore canonicae severitatis vindicandum esse videtur, Fraternitatem Tuam sollicite huius rei veritatem inquirere admonemus; et si eos ad tantam crudelitatem impias manus extendisse agnoveris, ab introitu et omni communione ecclesiae auctores pariter et complices huius sceleris separare non differas, et nobis huius rei certitudinem, ..., per litteras tuas, quam citissime poteris, indicare stude.

Si on sait qu'à cette époque il fallait au moins de trois semaines à un mois[84] pour transmettre au pape la nouvelle du crime[85], il faut

[81] Cf. infra.

[82] *Gregorii VII. registrum*, éd. E. Caspar, *MGH*, *Epistolae selectae*, t. I (Berlin, 1967³), p. 328; P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, t. II (Gand-La Haye, 1896), p. 1, n° 1 (fragment); E. Emerton, *The Correspondence of Pope Gregory VII* (New York, 1932), p. 117 (trad.); R. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (London, 1975), p. 25 (trad.); Ph. Jaffe, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t. II (Berlin, 1865), p. 268; Idem, *Regesta Pontificum Romanorum*, p. 622, n° 5030: 'Iubet Cameracenses excommunicare, quod hominem quendam (Ramihrdum), qui negasset simoniacis et fornicatoribus licere sacra procurare, in ignem coniecerunt'.

[83] Cf. supra.

[84] On sait qu'à cette époque on parcourait normalement une distance de 50 à 60 km par jour: Y. Renouard, 'Information et transmission des nouvelles', dans *L'histoire et ses méthodes* (Paris, 1961), p. 113-114; cf. Ch. Lelong, *La vie quotidienne en Gaule à l'époque mérovingienne* (Paris, 1963), p. 48-49.

[85] Le pape écrivit cette lettre à Bianello (Bibianello).

forcément en conclure que Ramihrd a dû trouver la mort dans le courant du mois de février[86] 1077.

Mais voyons la suite des événements. Conformément à la demande du pape, l'évêque de Paris a dû effectivement prendre l'initiative de faire ouvrir une enquête. Selon toute apparence l'évêque élu de Cambrai fut personnellement convoqué devant les enquêteurs. En tout cas, au mois d'avril, il jugea bon de se rendre auprès du pape[87]. A son arrivée, Grégoire VII ne voulut même pas le recevoir, à cause de son investiture par l'empereur, ce qui avait fait de lui un excommunié. Ayant renoncé à ses revendications, Gérard réussit quand même à se faire recevoir par le pape[88], grâce surtout à l'entremise d'Alard, archidiacre d'Arras et prévôt du chapitre de Saint-Géry de Cambrai[89]. Une fois en présence du pape, Gérard dut se justifier de sa participation à la mort atroce de Ramihrd. Par la lettre du pape déjà citée, nous savons que ce qui avait surtout irrité Grégoire VII c'était que Ramihrd n'avait fait que s'élever contre le clergé simoniaque et nicolaïte de Cambrai. De fait, sous ce rapport, le clergé cambrésien d'alors s'était acquis une triste réputation[90], et Gérard lui-même s'était rendu coupable de simonie[91].

Finalement, Gérard aura plus ou moins su convaincre le pape de son innocence dans la question de l'investiture et dans le drame de Ramihrd. Le 12 mai 1077[92], de Ficarolo (près de Padoue), Grégoire VII écrit une

[86] Il peut être utile de se rappeler qu'au XIe siècle les évêques de Cambrai étaient tenus de visiter leur second siège épiscopal au début de chaque année (Dijon, *Bibliothèque municipale*, n° 582: *Acta Synodi Attrebatensis*, fol. 2 v°; Rodière, 'Arras (diocèse)', *DHGE*, t. IV, col. 700).

[87] *Chronicon S. Andreae*, p. 539-540, chap. III-1.

[88] *Ibidem*.

[89] A. Terninck, *Essai historique et monographique sur l'ancienne cathédrale d'Arras* (Paris-Arras, 1853), p. 90, n° 4; Le Glay, *Cameracum Christianum*, p. 101, 206; E. Van Mingroot, 'De Kamerijkse stichtingsbrief voor de abdij Affligem (Novum Monasterium, 1086)', *Sacris Erudiri*, 24 (1980), p. 31-32.

[90] *Cameracensium et Noviomensium clericorum epistolae*, éd. H. Boehmer, *MGH*, *Libelli de Lite*, t. III (Hannover, 1897), p. 573-578; *Epistolae clericorum Cameracensium ad Remenses*, éd. M. Brial, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XIV (1806), p. 778-780; *Lettre des clercs de Cambrai (1078)*, éd. L. Trenard e.a., *Histoire des Pays-Bas français. Documents* (Toulouse, 1974), p. 133-135; G. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.* (Leipzig, 1894), p. 256, 302-303, 395.

[91] Lettre de Grégoire VII datée du 12 mai 1077 (cf. infra).

[92] *Gregorii VII. registrum*, p. 330-334; Ph. Jaffe, *Bibliotheca*, t. II, p. 272; Idem, *Regesta Pontificum Romanorum*, p. 662, n° 5033; Emerton, *The Correspondence of Pope Gregory VII*, p. 118-120 (trad.).

Ficarolo (Italie, prov. de Rovigo): *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, t. XI (Roma, 1949), p. 218*.

lettre au légat Hugues de Romans, évêque de Die (1074-1082; † 1106), dans laquelle il lui enjoint de convoquer un concile en France qui, entre autres, devra juger le cas de Gérard II et lui faire déclarer sous la foi du serment qu'il n'avait pas consenti à la mise à mort de Ramihrd

> ... primo omnium causam supramemorati Cameracensis electi discutere studeas, videlicet ut secundum prescriptam sacramenti determinationem se coram omnibus expurget et insuper, ne in morte illius, qui in ignem proiectus est, consenserit, in eodem se sacramento defendat.

C'est ainsi que finalement les choses se seront passées. Au concile d'Autun, Gérard II fut sacré évêque, vraisemblablement le 17 septembre 1077[93]. Par la suite, il deviendra un bon évêque s'appliquant à mettre en pratique les idées grégoriennes[94]. Bien qu'il se fût rangé du côté du pape, il n'en chercha pas moins à entretenir de bonnes relations avec le parti de l'empereur[95].

Quand on assemble et ordonne tous les faits historiques de la période initiale de l'épiscopat de Gérard II, le scénario n'en peut être que le suivant:

1076: 22 juin: mort de l'évêque Liébert de Cambrai.
- juillet: investiture de Gérard de Lessines par l'empereur Henri IV dans les environs de Mayence.
- début août: Gérard de Lessines se rend auprès de l'archevêque Manassès de Reims qui refuse de le sacrer évêque.
- août-décembre: séjour de l'évêque élu Gérard auprès de l'évêque Raynard-Hugues de Langres.

1077: fin janvier: retour à Cambrai.
- février: arrestation de Ramihrd à Esquerchin et sa mise à mort à Cambrai.

[93] *Gesta Gerardi II*, p. 498, chap. 1; *Chronicon S. Andreae*, p. 540, chap. III-1; *Gesta Pontificum Cameracensium abbreviata per canonicum Cameracensem*, éd. Bethmann, *MGH, SS*, t. VII, p. 504, chap. 1. Le concile s'ouvrit le dimanche 10 septembre. Étant donné qu'une consécration épiscopale se faisait normalement un dimanche (H. Leclercq, 'Sacre épiscopal', *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XV-1 (Paris, 1950), col. 298), on peut supposer que l'évêque Gérard fut sacré le 17 septembre (cf. pour une autre cérémonie de sacre à Autun, le 17 septembre 1077: Hugues de Flavigny, *Chronicon, MGH, SS*, t. VIII (Hannover, 1848), p. 416[46]).

[94] Cauchie, *La querelle des investitures*, t. I, p. 9-12, 18-25; de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II, p. 76-78; Ch. Dereine, 'La "libertas" des nouveaux monastères au diocèse de Cambrai sous Gérard II (1074-1094)', *Revue du Nord*, 47 (1965), p. 118-120.

[95] Cf. par ex. *Exordium seu fundatio monasterii Haffligeniensis*, éd. V. Coosemans et C. Coppens, *Affligemensia*, 4 (1947), p. 16-17, chap. VII; éd. G. Pertz, *MGH, SS*, t. IX (1851), p. 410, chap. 7. Cf. la manière de voir de Niermeyer, 'Lotharingen en Friesland in overgangstijd, 1076-1125', *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, t. II, p. 55.

25 mars: lettre du pape Grégoire VII à propos de cette affaire.
avril: enquête par l'évêque Geoffroy de Paris.
seconde moitié d'avril: voyage de Gérard de Lessines à Rome.
début mai: sa soumission au pape.
12 mai: lettre de Grégoire VII à Hugues de Die, prescrivant les mesures à prendre pour régulariser la situation de Gérard.
17 septembre: Gérard est sacré évêque à Autun.

Il nous semble donc parfaitement établi que Ramihrd d'Esquerchin fut mis à mort à Cambrai au mois de février de l'an 1077.

* * *

Nous avons cru faire œuvre utile en étudiant de plus près et en situant dans le temps ce récit laconique d'il y a quelque 900 ans qui, en fait, est le récit de la fin tragique d'un honnête homme[96]. Nous avons voulu, en outre, restituer son illustre concitoyen au village d'Esquerchin — sinon comme lieu d'origine, du moins comme théâtre de son activité — et donner ainsi à cette localité la place qu'elle mérite dans l'histoire de l'Église au XIe siècle.

[96] Pour situer cet épisode dans l'histoire générale des hérésies dans les régions du Nord de la France ou dans les Pays-Bas français, voir E. Van Mingroot, 'Middeleeuwse ketterij en inquisitie in de Franse Nederlanden (1025-1491)', *De Franse Nederlanden. Les Pays-Bas français* (an. 1981), p. 59.

Jean Goossens

LA BIBLE ET LA CRITIQUE DU CLERGÉ LIÉGEOIS DU XIIe SIÈCLE DANS L'*ANTIGRAPHUM PETRI**

La recherche historique récente a attiré l'attention à nouveau sur un écrit polémique de la deuxième moitié du XIIe siècle. Dans les deux copies anciennes encore conservées cet écrit est intitulé *Antigraphum Petri* et a été édité intégralement en 1899 par A. Fayen[1]. A cause de son caractère polémique violent, et à cause de la profusion de citations bibliques, certains auteurs n'avaient vu autrefois dans cet écrit qu'un factum sans intérêt et dénué de toute valeur. Il faut dire à leur décharge qu'ils ne l'avaient lu qu'en diagonale, tant s'en faut qu'ils l'eussent étudié à fond[2]. L'*Antigraphum Petri* n'est certes pas une source de tout premier ordre, mais c'est un document révélateur de la mentalité et des tendances

* Nous tenons à témoigner notre très sincère reconnaissance à Monsieur le Professeur J.M. De Smet, à qui nous dédions cet article. C'est lui qui a suivi et encouragé, avec l'érudition et la gentillesse qui le caractérisent, tous nos écrits scientifiques, depuis l'élaboration de notre mémoire de licence jusqu'à l'aboutissement de notre thèse de doctorat. Qu'il trouve dans ce geste l'expression de notre grande estime.

[1] A. Fayen, 'L'Antigraphum Petri et les lettres concernant Lambert le Bègue conservées dans le manuscrit de Glasgow', *Bulletin de la Commission royale d'Histoire de Belgique*, 5e série, t. IX (1899), pp. 255-356. L'*Antigraphum Petri*, édité d'après les mss. anciens Glasgow, University Library, ms. Hunter 454 (XIIe-XIIIe s.), f. 1r° - 16v°, et Paris, Bibliothèque nationale, mss. lat. 6785 (XIIe-XIIIe s.?), f. 47v° - 82r°, est reproduit pp. 266-322. Nos citations renvoient à cette édition sous le sigle *A.P.*, page et ligne. Nous préparons une nouvelle édition de ce texte. — G. De Poerck, 'Un préréformateur liégeois au milieu du XIIe siècle, Pierre, auteur de l'*Antigraphum*', dans *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, t. I (Gembloux, 1969), pp. 581-600; J. Goossens, 'A propos de l'*Antigraphum Petri* (XIIe s.)', *Bulletin de la Commission royale d'Histoire de Belgique*, t. CXLIII (1977), pp. 117-137 (Cet article contient la principale bibliographie sur le sujet); Idem, 'De kwestie Lambertus "li Beges" († 1177). Een historisch onderzoek met kritische uitgave en vertaling van het *Antigraphum Petri* en van het juridisch dossier', thèse de doctorat inédite (Louvain, 1979).

[2] Cf. par exemple: J. Daris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège. Depuis leur origine jusqu'au XIIIe siècle* (Liège, 1890), p. 680: 'Quant à son *Antigraphum*, il n'a aucune valeur ni littéraire, ni doctrinale, ni historique. C'est une série de déclamations passionnées contre le clergé séculier et le clergé régulier'; P. Meyer, 'Le psautier de Lambert le Bègue', *Romania*, t. XXIX (1900), p. 545: 'Cet ouvrage, tout en citations bibliques, m'a paru médiocrement attachant'; E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. III (1945), p. 593: 'Car l'*Antigraphum Petri* qui nous est conservé ne présente aucun intérêt et n'offre certainement rien de populaire', et p. 599: 'Il ne contient absolument aucune note personnelle et manque totalement d'intérêt pour nous'. — G. De Poerck, o.c., p. 581, n. 1, au contraire, a remarqué à juste titre: 'Il n'existe, à notre connaissance, aucune étude sérieuse de l'*Antigraphum*; souvent cité, il a presque toujours été mal lu'.

du clergé liégeois au XII[e] siècle. Comme tel il mérite sans aucun doute l'attention de l'historien[3].

L'objet de cette contribution n'est pas de reprendre la discussion passablement embrouillée concernant l'auteur, l'identification des personnages nommés et la date de composition de cet écrit médiéval qui comprend trois parties: d'abord un *Prologus*, ensuite une *Epistola Lamberti presbiteri de Tectis ad Petrum* et enfin l'*Antigraphum Petri* proprement dit, divisé en quatre livres [4]. Notre intention première est de nous arrêter sur les rapports entre la Bible et ce document polémique qui est une critique mordante des *pseudopresbiteri*, terme désignant les prêtres qui, dans l'opinion de certains auteurs, ne se comportent plus conformément aux exigences de leur état[5]. Nous examinerons successivement comment l'auteur, un certain Pierre, expose le thème de l'*impugnatio pseudopresbiterorum* en 'termes bibliques', comment il le développe et le défend dans un sens radical contre son adversaire, un certain Lambert, prêtre de la paroisse de Theux (*Tectis*)[6].

* * *

A la lecture de cet écrit polémique, une chose saute immédiatement aux yeux: il est truffé de citations et de réminiscences bibliques. L'auteur Pierre est un homme qui connaît la Bible comme un 'rabbin', qui pense, parle, écrit sous l'inspiration constante de la Bible. A l'exception de quelques citations littérales du *De consideratione ad Eugenium papam* de

[3] Cf. *Index Scriptorum Operumque Latino-Belgicorum Medii Aevi. Nouveau répertoire des œuvres médiolatines belges*, troisième partie: *XII[e] siècle*, volume II: *Œuvres non hagiographiques*, par M. McCormick (Bruxelles, 1979), pp. 147-148 et 176-177; Chr. Renardy, *Le monde des maîtres universitaires du diocèse de Liège (1140-1350). Recherches sur sa composition et ses activités*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Histoire, fasc. CCXXVII (Paris, 1979), pp. 95, 99-101, 108 et 110; Idem, *Les maîtres universitaires dans le diocèse de Liège. Répertoire biographique (1140-1350)*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Histoire, fasc. CCXXXII (Paris, 1981), pp. 146-147.

[4] Pour ces problèmes, cf. notre article cité dans la note 1.

[5] Pour l'emploi et la signification de pareilles expressions, cf. J.M. De Smet, 'De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114', dans *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques Étienne Van Cauwenbergh* (Louvain, 1961), pp. 229-230; H. Silvestre, 'Notes sur la "Vita Evracli" de Renier de Saint-Laurent. Contribution à l'histoire littéraire du XII[e] siècle liégeois', *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XLIV (1949), p. 54, n. 66.

[6] Theux: prov. Liège, arr. Verviers, cant. Spa. Cf. M. Gysseling, *Toponymisch woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland (vóór 1226)*, t. II, ([s.l.], 1960), pp. 959-960; Th. Graesse e.a., *Orbis Latinus. Lexikon lateinischer geographischer Namen des Mittelalters und der Neuzeit*, t. III (Braunschweig, 1972), p. 462.

Bernard de Clairvaux[7], de quelques expressions des *Métamorphoses* et des *Héroïdes* d'Ovide[8] ainsi que des emprunts aux *Epîtres* d'Horace[9] et aux *Moralia in Job* de Grégoire le Grand[10], la source littéraire où il a puisé est la Bible. Et c'est bien dans toute la Bible qu'il a puisé : aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. De l'Ancien Testament, ce sont le livre des Psaumes, le livre de Job et les grands prophètes Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel qui se sont adjugé la part du lion. Quant au Nouveau Testament, nombreuses sont les citations des Évangiles synoptiques, de l'Évangile de Jean et des Actes des Apôtres. Saint Paul est pareillement souvent cité (Romains, 1 et 2 Corinthiens, Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, 1 Thessaloniciens, 1 et 2 Timothée, Hébreux). Les réminiscences vétéro- et néo-testamentaires sont légion.

Les citations formelles sont le plus souvent introduites explicitement. Parfois, des citations littérales sont placées au début ou au milieu d'une phrase sans être annoncées explicitement. Elles s'écartent rarement du texte de la Vulgate, version généralement utilisée à cette époque.

L'abondance et la variété des citations et des réminiscences bibliques font de l'*Antigraphum Petri* un parfait représentant de ce que d'éminents érudits dans ce domaine comme B. Smalley[11], J. Leclercq[12] et d'autres, ont appelé le 'style biblique'. Sa connaissance de la Bible est si approfondie, ses affinités avec elle sont si étroites, que c'est avec une facilité étonnante que notre auteur exprime ses idées en langage biblique. Sous sa plume, les mots et les phrases bibliques se succèdent avec une éloquence clairvoyante qui devine et met à nu les points faibles de son adversaire qu'il réduit à quia. Son ton ironique et hautain est parfois mortel. Il recourt souvent à l'argument *ad hominem* et même à la prosopopée.

[7] Cf. *A.P.* 299, 21-27 et 300, 2-5 (= Bernard de Clairvaux, *De consideratione* III, 5, 20, éd. J. Leclercq - H. Rochais, *Sancti Bernardi opera*, 3, Rome, 1963, pp. 447-448); *A.P.* 301, 4-7 et 321, 23-25 (= Idem, o.c. I, 10, 13, éd. citée, p. 409); *A.P.* 321, 25-322, 2 (= Idem, o.c. IV, 2, 5, éd. citée, pp. 452-453).

[8] *A.P.* 298, 15-16 et 317, 11 (= Ovide, *Métamorphoses* II, 846 et IV, 428, éd. F.J. Miller, Cambridge, 1966, pp. 118 et 208); *A.P.* 312, 22-23 (= Ovide, *Héroïdes* VII, 32, éd. H. Bornecque, Paris, 1965, p. 40).

[9] *A.P.* 271, 4-5 (= Horace, *Epistulae* I, 18, 84, éd. F. Villeneuve, Paris, 1967, p. 121).

[10] *A.P.* 300, 23-301, 1 (= Grégoire le Grand, *Moralia in Job* XXXIII, 29, 51 et XXXIII, 30, 54, P.L. 76, col. 706BC et 708C).

[11] Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Notre Dame, Indiana, 1970^2).

[12] J. Leclercq, 'De quelques procédés du style biblique de S. Bernard', *Cîteaux*, t. XV (1964), pp. 330-346; J. Leclercq - J. Figuet, 'La Bible dans les homélies de S. Bernard sur "Missus est"', *Studi Medievali*, t. V (1964), pp. 613-648. — Cf. aussi *The Bible and Medieval Culture*, éd. W. Lourdaux et D. Verhelst, Mediaevalia Lovaniensia, Series 1/Studia VII (Louvain, 1979).

Maniant l'ironie, Pierre appelle Lambert un orateur circonspect (*cautus orator*)[13], un homme bon sortant de bonnes choses d'un bon trésor (*bonus homo de bono thesauro proferens bona*)[14], un sacrificateur habile (*prudens litator*)[15], un homme d'une foi inébranlable (*vir constantis fidei*)[16], un débutant inexpérimenté (*nuper natus*)[17], un muet incapable d'aboyer (*mutus non valens latrare*)[18].

C'est surtout en matière de connaissance et d'interprétation de l'Écriture qu'il est exigeant et qu'il se montre intellectuellement supérieur à Lambert. Il y avait eu un temps où Pierre pensait que Lambert connaissait assez bien l'Écriture Sainte, mais il constate maintenant qu'il ne comprend même pas ce qu'il dit et ne connaît rien de ce dont il parle. Il lui reproche de brandir à plaisir des citations bibliques mais d'en estomper le sens sans crier gare[19]. Il critique l'imprécision[20] et le choix de certaines citations[21], faisant remarquer à son adversaire qu'en négligeant le contexte, il a manqué de sens critique[22]. Il le suspecte d'avoir utilisé ou altéré des textes de la Bible dans l'intention de l'atteindre personnellement[23]. Selon Pierre, Lambert sans doute cite l'Évangile, mais ne le fait pas dans un esprit évangélique[24]. Bref, l'auteur nerveux et critiqueur, qui lui-même ne supporte aucune critique, n'a envers son adversaire que des jeux de mots ironiques, des incises mordantes, cinglantes comme un coup de fouet. Engageant la polémique de main de maître, préférant fulminer plutôt que de raisonner sereine-

[13] *A.P.* 275, 4.

[14] *A.P.* 286, 8-9 [= Mt. 12, 35].

[15] *A.P.* 287, 16.

[16] *A.P.* 290, 29.

[17] *A.P.* 297, 27.

[18] *A.P.* 270, 14 [= cf. Is. 56, 10].

[19] *A.P.* 270, 8-12: 'Ut autem verum fatear, existimaveram hactenus te multo sagatiorem Scripturarum habuisse intelligentiam; sed, ut experior, non intelligis que loqueris neque de quibus affirmas. Putasne enim intelligis Scripturarum testimonia quibus taciturnitatem, viciorum nutricem, satagis palliare'?

[20] Cf. *A.P.* 278, 20-25: 'Subjunxisti deinde: "et Apostolus: quis es tu qui judicas alium"? Ad quod ego: sed tu, quis es, qui sententiam immutare et mutilare presumis apostolicam? Non enim ibi scriptum est: "qui judicas alium", sed: "qui judicas alienum servum". Immutas autem, dum dicis "alium" pro "alienum"; mutilas, dum omittis "servum" [= Rom. 14, 4]'; *A.P.* 280, 28-281, 3; 281, 14-20; 309, 25-310, 3; 320, 21-23.

[21] *A.P.* 275, 9-13; 280, 21-25; 281, 22-24; 301, 14-21; 307, 14-20; 320, 14-16.

[22] Cf. *A.P.* 279, 15-19: 'Hanc vero Apostoli sententiam qua dicis: "tu quis es qui judicas alium?", etsi ita intelligenda non esset, nequaquam tamen pro tue partis assertione recitasses, si circumstanciam ejus et fontem unde processerit cautius attendisses'.

[23] Cf. *A.P.* 280, 28-281, 5.

[24] *A.P.* 309, 25-27.

ment, il met à nu, en partant de la Bible, les plaies des prêtres de paroisse qu'il estime être sérieusement malades. A le lire, on a l'impression d'une spontanéité aisée qui coule de source. Son esprit est nourri de la Bible et sa mémoire est devenue comme une 'concordance' de la Bible.

La facilité et la précision avec lesquelles il s'exprime en termes bibliques, vont de pair avec un sens aigu de la stylistique et de l'esthétique littéraire. Pierre cherche consciemment des effets de style qui accentuent la véhémence de ses répliques et parfois même leur donnent une allure élégante. Il manie magistralement les antithèses. Les nombreuses allitérations, assonances, inversions, rimes, parallélismes, jeux de mots et autres figures de style, dénotent le virtuose de la langue et du style, façonnant brillamment la matière biblique qu'il a sous la main. M.G. De Poerck exprime son jugement de la manière suivante: 'Tout le traité est écrit avec une verve extraordinaire, servie par une solide culture biblique, très supérieure à celle de Lambert, et une acribie philologique de bon aloi'[25].

* * *

Pierre décrit le clergé d'alors et en fait la critique à l'aide d'images et de tournures bibliques. Dès les premiers mots de son traité il constate, triste et désillusionné, que l'image biblique idéale du *pastor bonus* ne se rencontre plus guère dans la réalité. La route de la vie, tracée par Jésus-Christ, est à peine reconnaissable tant elle est défoncée: la cupidité en a fait un sentier tortueux impraticable. Ce sont les *pseudopresbiteri* qui sont responsables de cet état de choses[26].

Ils sont des voleurs (*fures*) et des brigands (*latrones*)[27], la cohorte de Satan (*synagoga Sathane*)[28] et les troupes de choc du tyran occulte (*occulti tyranni phalanges*)[29]. Pierre, dans son langage biblique, se les représente comme des changeurs (*nummularii*)[30], des bandits (*raptores*)[31], des mercenaires (*mercenarii*)[32], des guides aveugles d'autres aveugles (*ceci duces cecorum*)[33], et même comme les meurtriers (*inter-*

[25] G. De Poerck, o.c., p. 585.
[26] *A.P. Prologue*, 266, 1-15.
[27] *A.P.* 270, 24-25; 295, 18; 320, 5; 301, 1-2; 322, 15; 271, 24.
[28] *A.P.* 270, 6.
[29] *A.P.* 270, 15.
[30] *A.P.* 271, 23; 315, 5.
[31] *A.P.* 315, 22-23.
[32] *A.P.* 314, 27.
[33] *A.P.* 274, 24.

fectores)[34] et les assassins des âmes (*homicidae*)[35] et les parricides de leurs pères spirituels (*parricidae*)[36]. Ils s'agitent comme des loups (*lupi*)[37] et ne valent pas mieux que des boucs puants (*hedi fetentes*)[38].

Aux yeux de Pierre, les *pseudopresbiteri* ne sont pas les vrais pasteurs (*pastores*), ni des brebis (*oves Domini*), ni du troupeau du Seigneur (*grex Domini*). Voilà ceux qui, comme le dit le Christ dans l'Évangile de Saint Jean, ne sont pas entrés (*intrare*) dans la bergerie du Christ (*ovile Christi*) par la porte (*ostium*), c'est-à-dire par le Christ (*per Christum*), mais qui y ont pénétré par une voie dérobée (*aliunde*)[39]. *Aliunde intrare*, par référence à l'Épître aux Philippiens 2, 21, entraîne comme conséquence 'la recherche de son avantage personnel et non de celui de Jésus-Christ' (*qui que sua sunt et non que Jhesu Christi querit*)[40].

Dans divers passages, dont chacun n'est qu'une longue suite de citations implicites de la Bible, Pierre poursuit son réquisitoire contre les 'pseudo-prêtres' qui, il est vrai, sont prêtres *de jure* et en portent donc le nom, mais qui *de facto* — et ceci est le point de vue théologique de Pierre — sont déchus de leur état. Ce sont des guides indignes qui dénaturent la parole de Dieu par cupidité et par amour du lucre, sous l'apparence trompeuse de la piété (*qui adulterant verbum Dei in occasionem avaritie, questum existimantes pietatem*)[41]. Ils ne sont pas des intendants légitimes (*prepositi*) mais plutôt des supplanteurs (*subpositi*) qui n'exercent nullement leur autorité pour le bien des fidèles[42]. Ils se conduisent comme si le

[34] *A.P.* 315, 16.

[35] *A.P.* 320, 6.

[36] *A.P.* 318, 8.

[37] *A.P.* 272, 7; 277, 23.

[38] *A.P.* 290, 14-15.

[39] *A.P.* 270, 23-28 [= Jn. 10, 1].

[40] *A.P.* 270, 31-271, 2. — Le terme *aliunde intrare* vise aussi bien les clercs que leur moralité rend impropres à remplir la fonction de pasteur, que ceux dont l'institution canonique était entachée de simonie.

[41] *A.P.* 271, 8-13: '"Qui bene", inquit, "presunt presbiteri duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo Dei" [= 1 Tim. 5, 17]. "Qui bene presunt", dixit, non qui male, et "qui laborant in verbo Dei", non qui adulterant verbum Dei [= cf. 2 Cor. 2, 17; 4, 2] in occasionem avaritie, questum existimantes esse pietatem' [= cf. 1 Tim. 6, 5]. — Cf. Sigebertus Gemblacensis, *Leodicensium epistola adversus Paschalem papam*, éd. E. Sackur, M.G.H., Libelli de lite, II (Hannover, 1892), p. 459: 'Pseudoapostoli adulterabant verbum Dei, quos dampnat Paulus in epistolis suis'; Humbertus, *Adversus simoniacos*, éd. F. Thaner, M.G.H., Libelli de lite, I (Hannover, 1891), p. 101: '...quia secundum apostolum habet quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegat aestimans quaestum esse pietatem', et p. 140: 'Si ergo iuxta apostolum veritate privati sunt, qui quaestum aestimant pietatem, scilicet Dei cultum, quanto magis symoniaci, qui adeo pietatem quaestum putant...'.

[42] *A.P.* 271, 13-15: 'Item ipse: "Obedite prepositis vestris et subjacete eis" [= Hebr. 13, 17]. "Prepositis" dixit, non subpositis, et "vestris", id est ad utilitatem vestram preposituram exercentibus'.

Seigneur les avait envoyés alors qu'il ne les a pas appelés, comme au contraire il avait appelé Aaron, l'ancêtre des grands-prêtres[43]. Dans leurs synodes ils blanchissent les impies en échange de cadeaux, et dénient la justice à ceux qui sont dans leur droit. Ils font des courbettes devant les riches et sont impitoyables pour les pauvres[44]. Ce sont des loups — continue Pierre dans son emportement — qui dressent des embûches aussi bien aux brebis qu'aux vrais bergers, parce qu'ils ne servent pas le Christ, mais leur ventre[45].

Ce qui précède n'est qu'un simple choix parmi les multiples expressions empruntées à la Bible pour caractériser ces *pseudopresbiteri*. L'*Antigraphum Petri* ne nous apprend pas quels prêtres il vise concrètement, il ne veut qu'exposer, dans une terminologie biblique, leur 'manière' de vivre et de se conduire.

Pierre illustre cette situation douloureuse, créée par les *pseudopresbiteri*, dans l'allégorie morale des trois morts, inspirée de la Bible[46]. Le symbolisme des trois morts: la fille de Jaïre, le jeune homme de Naïm et Lazare, remonte à saint Augustin et était très apprécié au moyen âge. Il est appliqué le plus souvent à l'une ou l'autre catégorie de péchés, mais notre auteur s'écarte de cette application traditionnelle[47]. Pierre fera une

[43] *A.P.* 271, 19-20: '...currentes cum Dominus non miserit eos, non vocati a Deo tanquam Aaron, sibi sumpserunt honorem' [= cf. Hebr. 5, 4].

[44] *A.P.* 272, 2-4: '...qui in synodis suis residentes justificant impium pro muneribus et justiciam justi auferunt ab eo [= cf. Is. 5, 23], divitibus supplices, pauperibus immites...'.

[45] *A.P.* 272, 6-11: 'Hujusmodi ego non pastores, sed ovibus simul et pastoribus lupos dixerim insidiantes, quia Christo Domino non serviunt, sed suo ventri [= Rom. 16, 18], inimici crucis Christi quam ipsi primi bajulare post ipsum debuerunt, quorum deus venter est, qui gloriantur unde confundi debuerant' [= cf. Philipp. 3, 18-19; Lc. 14, 27].

[46] *A.P.* 283, 18-284, 6: 'Clamemus denique voce magna [= cf. Jn. 11, 43], non abscondentes misericordiam et veritatem ejus a concilio multo [= cf. Ps. 39, 11]: "Lazare, veni foras" [= Jn. 11, 43], quia non solum puella in domo [= cf. Mt. 9, 18-26; Mc. 5, 22-43; Lc. 8, 41-56], plebs videlicet laica, vel adolescens in feretro [= cf. Lc. 7, 11-15], clericalis scilicet ordo, verum etiam ipse quem amabat Dominus Jhesus [= cf. Jn. 11, 5; 11, 36], de quo Propheta: "quid est quod dilectus meus in domo mea operatur scelera multa" [= Jér. 11, 15]? et alibi: "et quem maxime diligebam adversatus est michi [= Job 19, 19]", pastoralis videlicet cetus, fetet in monumento [= Jn. 11, 39]. Iste enim pulsatus per officii dignitatem, infirmatus per ambitionem, mortuus quoque jamdudum per abusionem, jam quatuor dies habet in monumento [= cf. Jn. 11, 17]: primum perpetrationis occulte, secundum divulgationis infrunite, tercium consuetudinis inolite, quartum defensionis presomptuose. Pro hoc certe maxime dolendum est cum sororibus, Martha videlicet laborante, Maria quiescente, lacrimandum cum Domino Jhesu uberius, inclamandum enixius, quia iste Marthe laboranti collaborando solari olim consueverat, Marie quoque otium securius facere, doctus ipse, utpote masculus [= cf. Jn. 11, 19-20; 11, 33-35; Lc. 10, 38-42], flere cum flentibus, gaudere cum gaudentibus' [= Rom. 12, 15].

[47] Les commentateurs médiévaux des évangiles — à l'imitation des Pères de l'Église — unissent habituellement dans un même commentaire les trois personnages que Jésus a ressuscités, la fille de Jaïre (Mt. 9, 18-26; Mc. 5, 22-43; Lc. 8, 41-56), le jeune homme de

déclaration publique. Avec le Christ s'adressant à Lazare mort, il s'écrie: 'Lazare, sort de là' (*Lazare, veni foras*). Le motif de cet appel est évident. Non seulement la fillette dans la maison (= la fille de Jaïre), c'est-à-dire le peuple des laïcs (*plebs laica*), ou le jeune homme sur la civière (= le jeune homme de Naïm), c'est-à-dire l'ordre des clercs (*clericalis ordo*), mais même celui que Jésus aimait (= Lazare), c'est-à-dire le groupe des pasteurs (*pastoralis cetus*), sent le tombeau. La société ecclésiale toute entière est mortellement malade. L'Église est assez curieusement divisée en *plebs laica*, *clericalis ordo* et *pastoralis cetus*, respectivement symbolisés par les trois figures bibliques. C'est surtout la dernière catégorie, ceux qui ont charge d'âmes, qui est atteinte, et notamment d'un triple mal. Tout d'abord, elle est atteinte par la dignité de sa fonction (*iste enim pulsatus per officii dignitatem*), ensuite, elle a été rendue malade par son ambition (*infirmatus per ambitionem*) et finalement elle est déjà morte par l'excès de ses abus (*mortuus quoque jamdudum per abusionem*). Comme Lazare est resté quatre jours au tombeau avant l'arrivée de Jésus, ainsi le groupe des *pastores* est déjà enseveli depuis quatre jours. Ces quatre jours symbolisent la progression continue du mal commis par les pasteurs indignes. Par une recherche consciente d'un style à effet, Pierre définit le premier jour comme l'accomplissement occulte du mal (*primum perpetrationis occulte*), le deuxième en est la divulgation effrontée (*secundum divulgationis infrunite*), le troisième jour en est l'habitude solidement ancrée (*tercium consuetudinis inolite*) et le quatrième jour en est finalement la prétentieuse défense (*quartum defensionis presomptuose*). Cette situation désolante, à l'intérieur même de l'Église, est le motif de l'appel de Pierre à se lamenter avec Marthe, la femme active (*Martha videlicet*

Naïm (Lc. 7, 11-15) et Lazare (Jn. 11, 43). Leur mort symbolise les degrés du péché et leur résurrection est le symbole de la rémission des péchés. Ce symbolisme remonte à Augustin, cf. *De sermone Domini in monte*, I, 12, 35, édition A. Mutzenbecher, dans Corpus Christianorum, t. XXXV (1967), pp. 38-39. — Pour ce thème traditionnel, cf. R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain-Gembloux, 1958), p. 24, n. 1; R. Wasselynck, 'Les Moralia in Job dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. XXXI (1964), pp. 16-17, et 'La présence des Moralia de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XIIe siècle', ibidem, t. XXXV (1968), pp. 201-211; J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres Parisiens au XIIe siècle. Étude historique et doctrinale*, t. I et II (Paris, 1975), p. 262 et pp. 205-206. — Pour les expressions telles que *ordo clericalis, ordo laicalis, uterque ordo*, cf. Y. Congar, 'Les laïcs et l'ecclésiologie des "Ordines" chez les théologiens des XIe et XIIe siècles', dans *I laici nella 'Societas christiana' dei secoli XI e XII...* (Milan, 1968), p. 94 et n. 71. — Pour l'organisation de la société médiévale en 'ordines', cf. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris, 1978).

laborante), avec Marie, la silencieuse (*Maria quiescente*), et avec Jésus lui-même.

Par une autre métaphore, Pierre esquisse la tactique des *pseudopresbiteri* en citant le livre de Job et le commentaire de Grégoire le Grand[48]: le corps du démon ou Léviathan est couvert d'écailles (*squame*) qui 'adhèrent l'une à l'autre et font un bloc sans fissure, elles se touchent de si près qu'un souffle ne peut s'y infiltrer' (Job 41, 6-7). Notre auteur transpose cette image biblique en la réalité concrète de son temps. De même que les écailles enferment le monstre satanique dans une cuirasse sans fissures, ainsi le mal que les *pseudopresbiteri* commettent en parfait accord, fait d'eux des alliés. Le silence unanime dont ils s'entourent en vue d'une défense injustifiable, les isole et les contraint à se faire des concessions mutuelles et, d'après leur tactique coutumière, à s'appeler les uns les autres à la rescousse. Leur but est précisément qu'aucun souffle de vie, sous forme de blâme, ne puisse s'infiltrer parmi eux. Chacun craint pour lui-même quand il voit quelqu'un des siens recevoir un bon conseil ou un blâme.

* * *

Pour Pierre cependant la Bible a une signification beaucoup plus profonde que ce langage imagé et ce style fleuri. Il se sert d'un langage biblique non pas simplement comme d'une fioriture littéraire ou d'une imagerie accessoire. La parole de Dieu, telle que les prophètes, le Christ et les apôtres nous l'ont fait connaître, et telle qu'elle est consignée dans la Bible, est pour lui la base de son argumentation et de sa critique radicale des vices et de l'inconduite des *pseudopresbiteri*[49]. C'est principalement en partant d'une exégèse biblique qu'il veut motiver et justifier

[48] *A.P.* 300, 20-301, 1: 'Unde Dominus ad beatum Job de diabolo ait: "Corpus illius compactum squamis se prementibus; una uni conjungitur, et ne spiraculum quidem incedit per eas" [= Job 41, 6-7]. Squame Leviatan multitudo reproborum est quos, dum similis reatus sociat, concordis taciturnitatis defensio perversa constipat, adeo ut sibi invicem crudeliter indulgentes, ne ab ore quidem corripientium aliquo vite spiraculo penetrentur, alterna se defensione tueantur. Sibi enim, ut supra diximus, quisque metuit, dum ammoneri vel corrigi alterum cernit, et idcirco contra corripientis verba toto se conamine erigit, quia in alterum se protegit'. — L'édition de A. Fayen ne mentionne pas que l'auteur Pierre dépend ici de Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, XXXIII, 29, 51 (P.L. 76, col. 706BC) et XXXIII, 30, 54 (P.L. 76, col. 708C).

[49] *A.P.* 270, 4-7: 'Neque sacerdotes, quos proprius presbiteros vocare debueras, sed vicia et flagitia eorum qui presbiteri nominantur nec sunt, sed sunt synagoga sathane, impugno et condempno'.

son *impugnatio pseudopresbiterorum*. Dans l'optique de Pierre, l'obéissance au Christ, aux prophètes et aux apôtres doit prévaloir contre l'obéissance à des dignitaires ecclésiastiques indignes[50]. Il n'est disposé à obéir qu'aux pasteurs qui font vraiment paître leurs brebis et qui sont de vrais pasteurs du troupeau[51]. Il repousse résolument l'insinuation de Lambert qui le soupçonnait d'erreur. Il s'estime parfaitement orthodoxe et il est convaincu de ne pas être dans l'erreur en refusant sa confiance aux prêtres défendus par Lambert[52]. Il déclare ne vouloir plaire qu'à Dieu et non aux hommes[53]. Il ne veut pas s'inquiéter de ce que pensent les hommes, il ne recherche pas l'amitié de ce monde, car, dit l'Écriture, qui est l'ami du monde, est l'ennemi de Dieu[54]. Le jugement des hommes ne le touche pas, car c'est Dieu qui juge, et par crainte du jugement de Dieu, il se croit autorisé à prononcer un jugement sur ce qui est de notoriété publique[55]. Avec la plus grande énergie Pierre se déclare disciple du Christ. Ce n'est donc pas celui qui suit le Seigneur qui est dans l'erreur, mais bien au contraire celui qui, refusant de suivre le Seigneur, soutient que le suivre est tomber dans l'erreur[56].

[50] *A.P.* 290, 19-26: 'Deinde inducis: "et ideo his simpliciter et fideliter credendo non erro neque errantibus consentio". Et bene "his", id est, tam probatis, tam manifestis totiensque pro justicia passis, his credendo non erro et ego. Si tui domini sunt illi, habeto pacem cum illis [= cf. Jn. 13, 8]; michi alius non est nisi Dominus Jhesus Christus. Tu illis credens non erras; et ego Domino meo Jhesu Christo, prophetis, apostolis credens, errare credendus sum? non puto'. — Cf. aussi *A.P.* 295, 12-13: 'Michi autem absit cuiquam credere super hoc, nisi ipsi Domino meo Jhesu Christo'; *A.P.* 299, 13-17: 'At si in hac mea defensione nemo michi adest, sed omnes me derelinquunt, jungar ego Domino meo Jhesu Christo, jungar apostolis ejus, jungar prophetis, quorum scripture hoc ipsum per omnia redolere noscuntur, ut ex multis jam patet'.

[51] *A.P.* 274, 5-9: 'Da itaque pastores qui pascant, qui presint in sollicitudine, qui ovibus suis undecumque pinguescere tantum in Domino non invideant, et ego non solum eis obediendum, verum etiam pro ipsis et cum ipsis usque ad mortem persistendum sentio et predico'.

[52] Cf. *A.P.* 284, 18-25; 290, 19-26.

[53] *A.P.* 269, 13-15: '...Petrus, Deo et non hominibus placere [= cf. I Thess. 2, 4; Gal. 1, 10; Eph. 6, 6; Col. 3, 22], quoniam Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent' [= Ps. 52, 6].

[54] *A.P.* 269, 25-27: 'Ex hoc itaque neminem jam novimus, scientes quod quicumque voluerit amicus esse mundi hujus, inimicus Dei constituitur' [= Jac. 4, 4].

[55] *A.P.* 307, 18-25: 'Si vero alio intellectu me alta sapere nec humilibus consentire et sentis et dicis, michi certe pro minimo est ut a te judicer aut ab humano die. Qui enim judicat me, Dominus est propter cujus judicii metum judico ego, sed non ante tempus, utpote de manifestis et certis, non de occultis et dubiis, ad instar scolarium qui nonnunquam, ne flagellentur ipsi acrius, alios pavitando flagellare coguntur'.

[56] *A.P.* 301, 21-302, 6: 'Via, veritas et vita me monuit, docuit, animavit se sequi... Et tu me sequentem, ut multifarie jam probatum est, etsi non in omnibus perfecte, tamen abundantius emulatorem traditionum ejus, in hac parte significas errare. Errat plane non qui eum sequitur, sed qui sequentem errare profitetur vel sequi ipse remoratur'.

Pierre justifie sa critique des *pseudopresbiteri* par une exégèse qui met surtout l'accent sur le sens moral et spirituel de la Bible. Ainsi, par exemple, Lambert avait invoqué le verset 15 du psaume 104: *Nolite tangere christos meos*, comme argument d'autorité pour contester le bien-fondé des attaques de Pierre[57]. Pierre répond que les paroles du psaume doivent être interprétées dans un sens spirituel[58]. Il faut comprendre le mot *christi* dans le sens de 'ceux qui ont reçu l'onction spirituelle' (*spiritualiter uncti*) et non dans le sens de 'ceux qui ont reçu l'onction corporelle' (*corporaliter uncti*). Si le psalmiste ne l'aurait pas compris dans ce sens, il se serait condamné lui-même, puisque dans d'autres psaumes il exhale sa réprobation et sa haine des impies. En d'autres mots, pour mériter le nom de 'oint', il faut l'être réellement en esprit et non uniquement par l'effet d'une onction corporelle. Pour corroborer son interprétation, Pierre cite des textes des prophètes et des évangiles. Aussi bien Isaïe, Jérémie, Daniel, Ézéchiel que le Christ lui-même dans son réquisitoire contre les scribes et les pharisiens, ont fustigé sans merci les 'oints corporels'. Saint Paul, lui aussi, lui offre son appui dans la poursuite de sa tâche, l'*impugnatio pseudopresbiterorum*. Dans son commentaire magistral sur Romains 14, 4: *Tu, quis es, qui judicas alienum servum?*[59], cité inexactement par Lambert: *Quis es tu, qui judicas alium?*[60], Pierre distingue entre 'juger un autre' (*judicare alium*) et 'juger un serviteur d'autrui' (*judicare alienum servum*). Il est parfois permis et parfois il ne l'est pas, de juger une autre personne (*alius*) ou d'autres personnes (*alii*). Il est permis de le faire si leur conduite est répréhensible (*cum reprehensibiles sunt*). Au contraire, juger le serviteur d'autrui n'est pas permis et ne l'est même jamais (*alienum servum judicare non et nunquam licet*). Pourquoi pas? Parce que cet *alienus servus* est un serviteur du Christ (*servus Christi*), un homme spirituel (*spiritualis*), qui mange de tout ce que Dieu a créé (*qui manducat*) et qui est donc ferme dans la foi (*firmus in fide*). Dans ce passage important, dont nous ne pouvons donner qu'un résumé succinct, toute l'argumentation de Pierre s'inspire de la fermeté de la foi. Pierre se croit ferme dans la foi (*firmus in fide*) et, comme l'apôtre Paul, il s'adresse à un adversaire 'faible', Lambert. En tant que *firmus in fide*, Pierre pense avoir le droit de combattre les *pseudopresbiteri*. En divers autres endroits de l'*Antigraphum Petri*, c'est pareillement dans la Bible qu'il puise ses arguments.

[57] *A.P.* (*Epistola Lamberti ad Petrum*) 267, 20. Il s'agit du Ps. 104, 15.
[58] *A.P.* 275, 12-278, 19.
[59] *A.P.* 278, 20-280, 27.
[60] *A.P.* (*Epistola Lamberti ad Petrum*) 267, 21.

L'idée que Pierre se fait du culte et de la piété est strictement dans la ligne de l'idée biblique de *firmus in fide*. Les pratiques extérieures dans l'Église sont la cible de son ironie mordante et à chaque coup le trait est accompagné d'un texte approprié de la Bible[61].

La tonsure cléricale, la couleur du froc des moines[62], les prières et les chants liturgiques[63], les manifestations sentimentales au cours des cérémonies du culte[64], la célébration des vigiles[65], les églises et les chapelles[66], les riches vêtements des dignitaires ecclésiastiques[67], les jeûnes[68] et les pénitences corporelles[69], les pèlerinages lointains[70], le faste des cérémonies aux grands jours de fête[71], la prolifération des messes et des dons[72], les pratiques liturgiques autour de l'eucharistie[73],

[61] *A.P.* 286, 7-287, 21.

[62] *A.P.* 286, 10-13: 'Unde nunc incipies? A tonsura capillorum et nigredine vel dealbatione vestium? Quod si ita, respondet cui hec offeruntur, Deus scilicet: "quis quesivit hec de manibus vestris"? [= Is. 1, 12]'.

[63] *A.P.* 286, 13-19: 'Si orationes proposueris, respondebit: "cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam" [= Is. 1, 15]; si supplicationem, respondebit: "et cum expanderitis manus vestras, avertam oculos meos a vobis" [= Is. 1, 15]; si jubilum cantus sonori, respondebit: "quid clamas ad me? insanabilis est dolor tuus" [= Jér. 30, 15]; si laudationes, respondebit: 'populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me' [= Mt. 15, 8].

[64] *A.P.* 286, 19-21: 'Si lacrimas corporales, subsannans dicet: "plorans ploravit in nocte et lacryme ejus in maxillis ejus" [= Thren. 1, 2] et non in mente'.

[65] *A.P.* 286, 21-24: 'Si vigilias: non vides Judam quomodo non dormit? sed et ipse humani generis inimicus non dormitabit, neque dormiet, non ad custodiendum, sed ad impugnandum Israel'.

[66] *A.P.* 286, 24-26: 'Si edificia ecclesiarum, respondebit: "quam domum edificabitis nomini meo? Celum michi sedes est" [= Act. 7, 49], id est mens justi'.

[67] *A.P.* 286, 26-28: 'Si faleras episcopalium vel presbiteralium vel leviticorum ornamentorum, respondebit: "amice, quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem" [= Mt. 22, 12]'?

[68] *A.P.* 286, 28-287, 2: 'Si jejunia, respondebit: "numquid tale est jejunium quod elegi, per diem hominem affligere animam suam; nolite jejunare sicut usque ad hanc diem" [= Is. 58, 5]'.

[69] *A.P.* 287, 2-3: 'Si macerationem multimodam corporis, respondebit: "numquid manducabo carnes taurorum" [= Ps. 50, 13]'?

[70] *A.P.* 287, 3-5: 'Si longos circuitus viarum, respondebit: "prope est verbum in ore tuo et in corde tuo; quid circuis mare et aridam"? [= Rom. 10, 8; Mt. 23, 15]'. — Cf. G. Constable, 'Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages', dans *Studia Gratiana* t. XIX = *Mélanges G. Fransen*, I (Rome, 1976), p. 123-146.

[71] *A.P.* 287, 5-7: 'Si celebrationes sollempnitatum, respondebit: "sollempnitates vestras odivit anima mea, quia deriserunt hostes sabbata vestra" [= Is. 1, 14; Thren. 1, 7]'; *A.P.* 287, 7-9: 'Si congregationes cenobiorum, respondebit: "iniqui sunt cetus vestri et odivi ecclesiam malignantium" [= Is. 1, 13]'.

[72] *A.P.* 287, 9-11: 'Si frequentationes sacrificiorum, respondebit: "quid michi multitudinem victimarum vestrarum? plenus sum; incensum abhominatio est michi" [= Is. 1, 11; 11, 13]'.

[73] *A.P.* 287, 11-15: 'Si contrectationem Dominici corporis, respondebit: "amice, ad quid venisti" [= Mt. 26, 50]? Si perceptionem, respondebit: "qui manducat et bibit

toutes ces choses sont sans valeur si aucun esprit intérieur ne les anime. La sainteté de l'Église, incarnée dans la vie des vrais *viri spirituales*, ne se mesure pas aux pratiques religieuses extérieures, mais à la sincérité intérieure (*interior sinceritas*) qui se nourrit de la sève des béatitudes évangéliques[74]. Toutefois, Pierre ni ne prétend ni ne pense que celui qui accomplit ces pratiques extérieures ne peut être sauvé, comme si elles étaient un obstacle au salut. Mais sans l'esprit des béatitudes le salut est néanmoins exclu. En effet, les béatitudes ne nous conduisent pas seulement au salut, mais à la sainteté, même sans les pratiques extérieures. Au regard de Dieu, la sincérité intérieure est plus importante que les actes extérieurs, l'esprit est plus important que la lettre[75].

* * *

L'*Antigraphum Petri* n'est pas toujours d'une lecture facile et nous n'osons nous flatter de l'avoir parfaitement compris. Nous avons simplement voulu relever les passages les plus typiques, propres à illustrer notre sujet. L'étude de la corrélation entre la Bible et l'*Antigraphum Petri* a montré que cet écrit polémique, en s'inspirant de la Bible, exprime, développe et défend une critique radicale des *pseudopresbiteri*. La Bible n'est pas uniquement un moyen d'expression littéraire, elle est la source première où Pierre puise les arguments de sa violente réplique à Lambert. Par une connaissance solide de la Bible et une exégèse pénétrante, recherchant de préférence le sens moral et spirituel, en même temps que par une vue objective de la situation réelle de l'Église en général et de celle de Liège en particulier, souillée à ses yeux par l'inconduite de nombreux *pseudopresbiteri*, Pierre se croit autorisé à critiquer ces prêtres et même à contester leur autorité. L'idée qu'il se fait du sacerdoce diffère nettement de celle prônée par Lambert. Lambert, le prêtre de la paroisse de Theux, soutient le principe de l'*obedientia* que les fidèles doivent à leurs pasteurs. C'est un ami de l'ordre, et avant tout de

indigne, judicium sibi manducat et bibit" [= 1 Cor. 11, 29]; si oblationem: numquid ipse se petit a nobis'?

[74] *A.P.* 289, 1-4.

[75] *A.P.* 289, 5-14: 'Vide nunc, frater, si in istis octo beatitudinum gradibus aliquid eorum que supra memoravimus posuerit. Hoc non dico certe, nec sentio, quod in illis salvari quis non possit, quasi obsint ad salutem, sed quia non sine istis. In istis vero non modo salvari, sed et sanctum quemlibet fieri, etiam sine illis, auctoritate divina manifesta est. In Psalmo etiam: "Domine, quis habitabit" [= Ps. 15, 1]? sicut et in omni divina Scriptura, si litteram occidentem abiciamus, spiritum vero vivificantem sequamur [= cf. 2 Cor. 3, 6], totum de interiori sinceritate, nichil penitus de exteriori actione apud Deum constare videbimus'.

l'ordre hiérarchique, un *ordo* que Pierre qualifie de *confusio* en se référant à Bernard de Clairvaux[76]. Du point de vue de Lambert, attaquer implacablement les clercs, comme Pierre veut le faire, c'est la porte ouverte à l'*inobedientia* des fidèles et donc à la suppression des moyens de salut. Pour lui, le prêtre est moins le pasteur selon l'esprit de l'Évangile que le dispensateur des sacrements. Pierre, au contraire, a une toute autre idée du prêtre. Pour lui, le prêtre n'est pas en premier lieu un 'administrateur' mais un 'pasteur' dans le sens de la Bible. La fonction du prêtre perd sa raison d'être et n'a plus aucun sens, si celui-ci n'est pas un vrai pasteur. Pierre estime que la distinction entre la fonction et l'homme, soutenue par Lambert, n'est qu'un compromis inconsistant qui ne tient pas devant les exigences de l'Évangile. Ce que Pierre, lui qui est ferme dans la foi, reproche à Lambert, c'est la faiblesse et plus encore la tiédeur de sa foi. Le compromis de Lambert n'a qu'une seule chose en vue: garantir la sécurité de l'état clérical.

L'antisacerdotalisme de Pierre ne conteste pas, en principe, la dignité sacramentelle du sacerdoce, il ne condamne pas tous les prêtres en général. Ce qu'il critique ce sont les prêtres qui causent du scandale par leurs vices et leur vie déréglée et qui, de la sorte, ne satisfont plus aux exigences de leur état. C'est la raison pour laquelle Pierre les appelle *pseudopresbiteri*. Sa critique émotionnelle et passionnelle, plus biblique et intellectuelle que juridico-théologique, a pour contrepartie un programme positif: s'il condamne et rejette les prêtres indignes, il recherche d'autre part le contact personnel avec Dieu; s'il conteste l'autorité de ces *pseudopresbiteri*, il invoque l'autorité de l'Écriture comme norme décisive de la foi; s'il stigmatise les pratiques extérieures de piété, il aspire à une piété intérieure par la pratique vécue des Béatitudes et par l'observance de la loi du Christ qui est la charité (*caritas*). L'antisacerdotalisme de Pierre est donc tout ensemble une attitude de contestation et une aspiration ardente vers un sacerdoce 'pastoral', dont le tout premier souci sera la valeur morale et le zèle dévoué des pasteurs.

Dans l'état actuel de la recherche historique il est encore trop tôt pour situer la personnalité de notre auteur Pierre par rapport aux opinions religieuses déviationnistes ou hérétiques du milieu du XIIe siècle. On peut néanmoins admettre que par son *Antigraphum Petri* il s'est écarté des idées reçues et s'est engagé dans la voie du non-conformisme. Cela suffit-

[76] *A.P.* 299, 27-300, 2: 'Ecce quid iste [= Bernard de Clairvaux] senserit et pronunciaverit de hoc non, ut dicis, "ordine", sed ut dicit ipse, immo ut verum est, hac "confusione"'.

il pour le classer parmi les vaudois, comme l'a fait J. Daris, ou pour le qualifier d''hérétique' ou de 'préréformateur' comme le voudrait G. De Poerck ? Cela semble pour le moins douteux. En effet, il aurait alors été 'vaudois' avant Valdès et les sources ne nous fournissent aucune raison d'en faire un 'hérétique'.

Adriaan H. Bredero

HENRI DE LAUSANNE: UN RÉFORMATEUR DEVENU HÉRÉTIQUE

La vie et les activités d'Henri de Lausanne se sont déroulées pendant la première moitié du XIIe siècle. Il est assez difficile de caractériser son attitude à l'égard de l'Église de son temps. Plus d'un historien a tenté de le situer par rapport aux mouvements de rénovation religieuse qui se manifestaient alors aussi bien au sein de l'Église qu'en marge de celle-ci. Tous admettent qu'Henri s'est posé clairement en adversaire de l'Église, mais, pour certains, il rompait ainsi avec son attitude antérieure. Les avis sont partagés sur le fait et sur le moment précis de cette rupture, tandis que les causes profondes qui l'ont amenée n'ont jamais été éclaircies. Qu'il nous suffise d'exposer l'opinion d'auteurs plus récents, sans remonter au-delà de notre siècle[1]. Le premier en date est Johannes von Walter. Celui-ci voyait en Henri de Lausanne un de ces prédicateurs itinérants, un de ces 'Wanderprediger' qui parcouraient alors la France, tels que Robert d'Arbrissel, Bernard de Thiron, Vital de Savigny, Girald de Salles et Norbert de Xanten[2]. Herbert Grundmann a nié cette affinité pour la raison que ces 'Wanderprediger' exerçaient leur activité de prédicateur et de moraliste avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique et qu'ils se tenaient éloignés de toute hérésie[3].

Au début, cependant, Henri a dû être reconnu comme 'Wanderprediger', puisque, à sa demande, l'évêque du Mans lui accorda l'autorisation de prêcher dans son diocèse. Mais sa prédication ayant été cause de conflit, l'évêque l'invita à quitter la ville et engagea d'autres évêques à ne pas admettre Henri dans leur diocèse[4]. Grundmann, non plus que d'autres auteurs, n'explique les dessous de cette affaire. Certains

[1] Pour un aperçu historiographique plus large, voir R. Manselli, 'Pietrobrusiani ed Enricani. Ricerca storiografica', dans ses *Studi sulle eresie del secolo XII* (Roma, 1953), 1-23. Seconda edizione accresciuta, 1975, 59-77.

[2] J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, II (Leipzig, 1906, réimpression Aalen, 1972), 130-140. Cf. J.J. van Moolenbroek, *Vitalis van Savigny (1122): bronnen en vroege cultus* (Amsterdam, 1982), 157-159.

[3] H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Berlin, 1935, réimpression Darmstadt, 1961), 40-41.

[4] *Actus Pontificum Cenomannis*, édités par G. Busson et A. Ledru, Archives historiques du Maine, II (Le Mans, 1901), 409. *Epistolae Hildeberti Cenomanensis episcopi*, liber II, 27: P.L., 171, 212.

même n'y ont vu aucun problème. C'est ainsi que pour Jean Giraud, Henri n'était qu'un hérétique qui fit ses débuts à Lausanne. De là il commença ses pérégrinations à travers la France où on le rencontre au Mans en 1116. Toujours d'après Giraud, Henri chercha alors refuge dans le Dauphiné et en Provence auprès d'un hérétique, Pierre de Bruis, en compagnie duquel il se mit de nouveau en route[5]. Arno Borst appelle Henri un moine défroqué prêchant la pénitence en divers endroits, entre autres au Mans. En 1135, l'archevêque d'Arles, faisant arrêter Henri, mit ainsi fin à ses prédications et l'emmena avec lui à Pise pour l'y faire comparaître devant le concile. Après sa condamnation Henri parvint à s'échapper et reprit ses prédications, notamment à Poitiers, à Bordeaux et dans la région d'Albi. On perd sa trace vers 1145. C'est durant cette dernière période qu'il devint le successeur de Pierre de Bruis[6].

Dans son étude sur les cathares au Languedoc, Elie Griffe insiste sur le rôle qu'y joua Henri. En effet, cette région était un terrain choisi pour monter et exciter les gens contre le clergé, ce qui, ajouté à ses dons oratoires, devait assurer le succès de son entreprise. Griffe suppose que déjà avant le concile de Pise, Henri était entré en contact avec Pierre de Bruis. En plaçant la mort de ce dernier en 1138, il donne, plus qu'on ne le fait généralement, une plus grande importance à Henri comme son successeur. Car ils auraient alors travaillé encore ensemble en Languedoc pendant un certain laps de temps après le concile. S'il en est ainsi, il ne faudrait attacher que peu d'importance à la différence d'attitude dans leurs attaques contre l'Église, tandis que par ailleurs la responsabilité des suites funestes pour l'Église au Languedoc pèserait plus lourdement sur les épaules d'Henri[7]. Griffe connaît bien les sources se rapportant à Henri et mentionne aussi le traité dans lequel un certain moine Guillaume combat les erreurs d'Henri. Entre-temps Raoul Manselli avait édité ce traité et avait consacré des études importantes à Henri dans ses écrits sur les hérésies au XII[e] siècle[8].

Ce traité, édité par Manselli, nous fournit de nouvelles données sur les rapports entre Henri de Lausanne et Pierre de Bruis. En effet, il en ressort clairement que l'enseignement d'Henri n'avait que peu de points

[5] J. Giraud, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, I (Paris, 1935), 3-4. L'auteur se base uniquement sur une lettre de Bernard de Clairvaux, cf. ci-dessous, n. 10.

[6] A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953), 85-86.

[7] E. Griffe, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)* (Paris, 1969), 22-23.

[8] R. Manselli, 'Il monaco Enrico e la sua eresia', *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 65 (1953), 1-63. Idem, 'Il monaco Enrico', in *Studi sulle eresie* (édition 1975), 93-109.

communs avec les idées de Pierre de Bruis, du moins avec celles dont l'accuse l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, dans son traité *Contra Petrobrusianos hereticos*[9]. Tout porte à croire que les opinions, prêtées à Henri par le moine Guillaume, ne lui étaient pas étrangères, car dans son traité Guillaume a mis par écrit une discussion orale qu'il avait eue avec Henri. De plus, ce que Guillaume rapporte est en partie confirmé dans une lettre de Bernard de Clairvaux adressée en 1145 à Hildefonse, comte de Toulouse[10], et dans un passage de la *Vita prima S. Bernardi*, passage qui se trouve dans la partie de la *Vita* que Geoffroy d'Auxerre a écrite vers 1155[11]. Déjà auparavant, dans son *Contra Petrobrusianos hereticos*, du moins dans la lettre préliminaire qu'il y ajouta dans la suite, Pierre le Vénérable avait parlé d'une certaine relation entre Pierre de Bruis et Henri. A ce moment-là, Pierre de Bruis était déjà mort et Pierre le Vénérable appelle Henri son successeur. L'abbé de Cluny jugeait lui aussi qu'il fallait faire la distinction entre l'enseignement de Pierre de Bruis et celui d'Henri, et c'est pourquoi il s'abstenait d'impliquer Henri dans son combat contre les doctrines de Pierre de Bruis[12].

Pour mieux préciser les rapports entre les deux personnages, deux dates sont importantes : la date de la mort de Pierre de Bruis — il mourut sur un bûcher de crucifix qu'il avait rassemblés lui-même dans l'intention de les brûler — et la date du *Contra Petrobrusianos hereticos* de Pierre le Vénérable. Manselli place la mort de Pierre de Bruis en 1132-33[13] et pense que Pierre le Vénérable a écrit son traité antérieurement au concile de Pise, donc avant 1135, ce qui concorde avec une étude plus ancienne[14]. Ces deux datations sont contestées. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, selon Griffe Pierre de Bruis ne serait mort qu'en 1138. James Fearns, quant à lui, n'attribue au *Contra Petrobrusianos hereticos* qu'une date beaucoup plus tardive. Dans les lettres de Pierre le Vénérable, Fearns avait trouvé des données externes qui lui ont permis de reculer la date de ce traité jusqu'aux années 1139-1140[15]. Dans son édition des lettres de Pierre le Vénérable, Giles Constable précise encore

[9] Edité par J. Fearns, in *Corpus Christianorum, continuatio medievalis*, X (Turnhout, 1968). (Abréviation : *C.C., cont. med.*)

[10] *Epistola* 241 ; *S. Bernardi Opera*, VIII (Roma, 1977), 125 (abréviation : *SBO*).

[11] *Vita prima S. Bernardi*, liber III, c. VI, 46 ; P.L., 185, 313.

[12] *C.C., cont. med.*, X, 5.

[13] *Studi sulle eresie* (édition 1975), 81-82.

[14] J. Kramp, 'Chronologisches zu Peters des Ehrwürdiger epistola adversus petrobrusianos', in *Miscellanea Francesco Ehrle*, I (Roma, 1924), 71-79.

[15] J. Fearns, 'Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts', *Archiv für Kulturgeschichte*, 48 (1966), 311-335. Cf. ci-dessus, n. 9.

cette date tardive: ce traité n'aurait reçu sa version définitive qu'en 1141[16]. Les arguments de Fearns et de Constable n'ont pu convaincre Manselli qui s'en tient à la datation précitée[17].

L'argument pour une date antérieure à 1135, se base sur ce que Pierre le Vénérable dit et ne dit pas au sujet d'Henri dans l'introduction de son traité. Il l'appelle l'héritier de Pierre de Bruis, mais ne dit mot de sa condamnation au concile de Pise, bien que l'abbé de Cluny eût pris part à ce concile. Fearns estime que cet argument n'est guère concluant et récuse la datation proposée par Manselli. Car dans l'introduction de son traité, Pierre le Vénérable fait observer aussi qu'il s'est borné à réfuter les erreurs de Pierre de Bruis, parce qu'il n'avait pas encore acquis la certitude que l'écrit où sont notées les idées d'Henri, en était l'expression fidèle[18]. Cela implique, affirme Fearns, que Pierre le Vénérable n'a donné que des informations incomplètes sur Henri. Pour cette raison, le fait qu'il ait passé sous silence sa condamnation au concile de Pise ne constitue pas une donnée indirecte de datation[19].

Une lettre que Pierre le Vénérable envoya à Bernard de Clairvaux en 1144 donne (selon Fearns) des indications très nettes en faveur d'une datation plus tardive du traité *Contra Petrobrusianos hereticos*. Dans cette lettre, l'abbé de Cluny dit que quatre ou cinq ans auparavant il avait rédigé un écrit contre les hérétiques de la Provence[20]. Manselli suppose que Pierre le Vénérable fait ici allusion à un écrit qui n'a pas été conservé. Cet argument ex silentio, que Fearns ne juge pas des plus heureux, est également rejeté par Constable. Celui-ci apporte d'ailleurs d'autres arguments pour une datation plus tardive. Il cite un passage du début du traité où Pierre le Vénérable raconte qu'en passant par les diocèses d'Embrun, de Die et de Gap, il avait vu que l'hérésie y poursuivait sa marche, fût-ce sous le manteau[21]. Pour autant que les itinéraires de

[16] G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, II (Cambridge Mass., 1967) 285-288.

[17] *Studi sulle eresie* (édition 1975), 75-77.

[18] *C.C., cont. med.*, X, 5; cf. ci-dessous, n. 28.

[19] Fearns, 'Peter von Bruis...', 316.

[20] *Epistola* 111; Constable, I, 299: 'Misissem et ego nostram eruditae dilectioni vestrae, quam contra hereticorum Provincialium quaedam capitula ante quatuor vel quinque annos scripsi, si ad manum hanc habuissem, ut hanc legeretis, et si quid supplendum esset, aliquo vestro tractatu vel epistola suppleretis'. Apparemment Bernard aurait voulu lire ce traité en vue de ses prédications contre les hérétiques en Provence. Ayant donné cet écrit à quelqu'un d'autre qui y prêchait déjà, Pierre le Vénérable promet à Bernard de lui en procurer une nouvelle copie.

[21] 'quoniam nuper per dioceses vestras iter faciens, sicut ex plurima parte erroneum dogma cum suis auctoribus a provinciis illis expulsum repperi, ita nonnullas eius reliquias in multis, sed occultis... inveni': *C.C., cont. med.*, X, 7.

Pierre le Vénérable soient connus, affirme Constable, Pierre traversa ces diocèses en 1135 pour se rendre au concile de Pise, et en 1139 pour prendre part au concile du Latran[22]. Comme Constable admet que la première version du traité date de 1138, il s'en suit que dans le passage cité il est question du voyage à Pise.

Cette argumentation est plutôt faible, car la reconstitution des itinéraires de Pierre le Vénérable n'est que fragmentaire. Mais pour dater de 1138 la première version du traité, Constable met en avant un autre argument indirect. Dans l'adresse qui précède le traité, on lit les noms de l'archevêque d'Embrun et des évêques de Die et de Gap, tandis que celui de l'archevêque d'Arles en est absent. Au contraire, le nom de ce dernier est cité à côté des autres dans une lettre préliminaire ajoutée postérieurement et dans laquelle il est aussi question d'Henri. L'absence de l'archevêque d'Arles parmi les destinataires du *Contra Petrobrusianos hereticos* permet de dater ce traité en 1138, c'est-à-dire pendant la 'sedisvacatio' de ce siège épiscopal. Pour confirmer cette date de 1138, Constable fait encore appel à une lettre de l'évêque Hatto de Troyes de mars ou avril 1138 à Pierre le Vénérable. Hatto y dit de l'abbé de Cluny qu'il est 'le nouveau Jean de notre temps', car il a puisé sa doctrine à la source même du cœur du Seigneur, de sorte qu'il peut répandre parmi ceux qui sont près et ceux qui sont loin les secrets des mystères célestes, les leçons de l'Écriture, la réfutation des hérétiques[23].

Cette 'réfutation des hérétiques' ne peut être autre que le traité *Contra Petrobrusianos hereticos* que Hatto aurait donc connu à peu près au moment de sa toute première rédaction. En effet, ce n'est que le 2 mars 1138 que le siège d'Arles devint vacant. Or, Pierre le Vénérable est entré à plusieurs reprises en contact avec l'évêque Hatto. En mars 1138, il lui envoya même deux lettres auxquelles celle de Hatto est une réponse[24]. Dans ces lettres, Pierre le Vénérable ne dit mot de son traité et la manière dont Hatto en parle dans l'exorde de sa réponse où il loue la personne de l'abbé de Cluny en termes bibliques, ne donne nullement l'impression que ce n'était que depuis peu que Pierre le Vénérable lui serait apparu en sa nouvelle qualité de pourfendeur des hérésies de son temps. De la lettre

[22] Constable, II, 286 et 260-261.

[23] *Epistola* 71; Constable, I, 203: 'Vos quidem ut pace vestra fatear, alter nostri saeculi Iohannes videmini, qui doctrinae fluenta de ipso dominici pectoris fonte hausistis, unde his qui et prope et longe sunt eructare sufficiatis occulta caelestium mysteriorum, documenta scripturarum, confutationes hereticorum, ita ut omnes qui audiunt dicant: *Gloria, in altissimis deo, quia propheta magnus surrexit in nobis*' (Luc. 2, 14).

[24] *Epistolae* 69 et 70; Constable, I, 199-203.

de Hatto il faudrait plutôt conclure que ce traité a été composé avant 1138. Il faut donc chercher une autre raison pour expliquer l'absence du nom de l'archevêque d'Arles dans la dédicace du traité que la 'sedisvacatio' de 1138.

Cette absence s'explique si on admet que Pierre le Vénérable a rédigé son *Contra Petrobrusianos hereticos* avant le concile de Pise, mais qu'il ne l'a envoyé à ses destinataires que plus tard, après qu'il y eut ajouté sa lettre préliminaire. Il faut en outre tenir compte de ce qu'après coup et à plusieurs reprises, l'auteur en a complété ou modifié certaines parties, ce qui était, à ses yeux, comme une nouvelle publication. Dans une lettre à son secrétaire Pierre de Poitiers, datée entre 1139 et 1141, l'abbé de Cluny lui fait savoir qu'à ce moment il ne possède pas le livre contre les hérétiques, du moins tel qu'il l'avait conçu et enfanté dans son cœur[25]. A ce moment-là Pierre le Vénérable sentait manifestement le besoin de réviser son texte, ou bien l'avait-il déjà révisé, mais n'avait plus lui-même la nouvelle version sous la main. Ainsi s'explique également qu'en 1144, il pouvait informer Bernard de Clairvaux que quatre ou cinq ans auparavant il avait écrit quelques chapitres contre les hérétiques de Provence[26]. Si on admet que de temps à autre l'auteur a retouché quelque peu le texte du traité, comme Constable l'admet pour une remarque au sujet d'une montagne de roches salines que Pierre le Vénérable avait vue vers 1142 dans l'Ouest de l'Espagne[27], on peut aussi tenir le passage sur sa visite aux évêchés de Provence comme une addition postérieure. Mais alors ce passage ne pourrait plus être invoqué pour dater la première version du traité.

Pour dater cette première version, il nous reste cependant une donnée importante, à savoir la lettre que Pierre le Vénérable y ajouta plus tard en guise d'introduction. Dans l'adresse de cette lettre il inclut l'archevêque d'Arles qui n'avait pas été nommé dans celle du traité proprement dit. Cet archevêque est celui qui avait fait emprisonner Henri de Lausanne et qui l'avait emmené ensuite au concile de Pise. Pierre le Vénérable en avait conclu que dans cet archevêché, Henri avait également prêché ses hérésies, ou du moins que celui qu'il considérait comme l'héritier de Pierre de Bruis y avait été actif. C'est la raison pour laquelle il adressa alors son traité également à l'archevêque d'Arles.

[25] *Epistola* 129; Constable, I, 327: '...liber contra hereticos editus deest, velut proprii cordis concaeptus et partus'.

[26] Cf. ci-dessus, n. 20.

[27] Constable, II, 287: 'it suggests that Peter may have inserted some finishing touches after his return from Spain in 1143'.

Que le traité, avec la lettre préliminaire, ait dû être envoyé déjà avant le concile, attendu qu'il n'y est pas fait mention de la condamnation d'Henri, ne me semble pas un argument convaincant. L'archevêque lui-même avait assisté au concile et peut-être même en compagnie des trois autres évêques. Or ces derniers, en tout cas, avaient déjà dû être informés de cette condamnation avant que le traité *Contra Petrobrusianos hereticos* leur eût été envoyé. Il n'était donc pas nécessaire d'en parler dans la lettre ajoutée plus tard. Ce qui était plus important, c'était de faire comprendre à ces évêques, dont les diocèses étaient le théâtre des activités d'Henri, pourquoi, dans son traité, il réfutait les erreurs de Pierre de Bruis, sans s'attaquer à celles d'Henri. Pierre le Vénérable fait remarquer qu'il avait pris connaissance de l'enseignement d'Henri dans un écrit où une tierce personne avait noté ce qu'elle avait entendu de la bouche d'Henri. A en juger par cet écrit, Henri avait corrigé et modifié les doctrines de Pierre de Bruis. Mais Pierre le Vénérable s'était abstenu de réfuter les erreurs attribuées à Henri parce qu'il n'avait pas la certitude que celui-ci avait réellement pensé et prêché ce que cet écrit lui faisait dire. C'était pour cette raison qu'il avait décidé de différer sa réponse à l'enseignement d'Henri[28]. Pour autant que l'on sache, partie remise fut partie manquée.

D'après ces remarques de Pierre le Vénérable, il y avait des divergences d'idées entre Pierre de Bruis et Henri de Lausanne. Or, c'est ce que nous constatons quand nous comparons ce que Pierre le Vénérable nous dit des opinions de Pierre de Bruis et ce que nous lisons dans le traité où le moine Guillaume s'en prend aux erreurs d'Henri. Ce dernier traité ne contient principalement que des réfutations et reproduit une discussion orale entre le moine Guillaume et Henri. Il est donc évident que c'est à cet écrit que Pierre le Vénérable fait allusion dans sa lettre préliminaire. En raison de ces divergences on peut se demander dans quelle mesure Henri peut être considéré comme l'héritier de Pierre de Bruis et, par conséquent, quelle fut exactement son attitude à l'égard de l'Église. Manselli a comparé les conceptions d'Henri avec celles de Pierre de Bruis et il remarque à ce propos qu'Henri a dû faire preuve d'une grande indépendance à l'égard des doctrines de Pierre de Bruis[29]. D'après lui, ces différences ont

[28] '...Heinricus cum nescio quibus aliis doctrinam diabolicam non quidem emendavit, sed immutavit, et sicut nuper in thomo, qui ab ore eius exceptus dicebatur, scriptum vidi, non quinque tantum, sed plura capitula edidit. Contra que animus accenditur rursus agere, et verbis demonicis divinis sermonibus obviare. Sed quia eum ita sentire vel predicare nondum michi plene fides facta est, differo responsionem, quousque et horum que dicuntur indubiam habeam certitudinem': *C.C., cont. med.*, X, 5.

[29] *Studi sulle eresie* (édition 1975), 105-106.

leur origine dans le niveau culturel plus élevé d'Henri. D'après Manselli encore, Henri a dû avoir une solide connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament et avoir reçu une formation théologique. Ces conclusions me semblent trop hâtives parce que les citations bibliques et les arguments théologiques viennent en fait du contradicteur d'Henri. Au cours de la discussion ce n'est qu'incidemment qu'Henri a la parole. Manselli fait observer également, et je partage ici son opinion, qu'Henri était beaucoup plus proche de l'Église que Pierre de Bruis, du moins plus proche de la pratique de la vie chrétienne qu'il ne rejetait pas dans sa totalité.

Pour nous former une idée plus exacte d'Henri, deux points sont à examiner: quelle formation avait-il reçue et à quel moment a eu lieu la discussion entre lui et le moine Guillaume. En ce qui concerne le premier point, aucun écrit d'Henri ne nous a été transmis. On pourrait le mettre sur le compte de ses adversaires qui seraient parvenus à faire disparaître tous les exemplaires de ses œuvres. Mais il est également possible qu'Henri ait été un illettré qui n'aurait appris à connaître l'Écriture et la doctrine de l'Église que de la bouche d'autrui. A cette époque, être lettré supposait qu'on connaissait le latin. Qu'Henri aurait été illettré semble contredit par un texte de Bernard de Clairvaux. Dans une lettre de 1145 à Hildefonse, comte de Toulouse, Bernard appelle Henri un moine défroqué et même un homme instruit (*litteratus*)[30]. Ce premier qualificatif est peut-être en rapport avec le fait qu'après le concile de Pise où Henri avait abjuré ses erreurs, Bernard avait été disposé à l'accueillir à Clairvaux et même pris des mesures à cet effet[31]. Durant son séjour au Mans, Henri s'était comporté en ermite et c'est pourquoi dans la relation de cet épisode il est désigné sous le nom de pseudo-ermite[32]. Il n'est pas

[30] *Epistola* 241, c. 3; *SBO*, VII, 126-127: 'Homo apostata est, qui relicto religionis habitu — nam monachus exstitit —, ad spurcitias carnis et saeculi, tamquam canis ad suum vomitum, est reversus. Prae confusione autem habitare *inter cognatos et notos* (Luc. 2, 44) non sustinens, vel potius non permissus ob magnitudinem criminis, succinxit lumbos suos, et iter qua nesciebat arripuit, factus gyrovagus et profusus super terram. Cumque mendicare coepisset, posuit in sumptu Evangelium — nam litteratus erat —, et venale distrahens verbum Dei, evangelizabat ut manducaret. Si quid supra victum elicere poterat a simplicioribus populi vel ab aliqua matronarum, id ludendo aleis aut certe in usus turpiores turpiter effundebat. Frequenter siquidem post diurnum populi plausum, nocte insecuta cum meretricibus inventus est praedicator insignis, et interdum etiam cum coniugatis'. Sur le caractère stéréotypé de ces accusations, voir H. Grundmann, 'Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung', dans *Ausgewählte Aufsätze*, 1 (Stuttgart, 1976), 313-327.

[31] *Epistola Gaufridi ad magistrum Archenfredum*, c. 5, P.L., 185, 412: 'quomodo in Pisano concilio omnes quas nunc praedicat haereses abiuraverit, et redditus domino Abbati, litteras acceperit, ab eo in Clara-Valle, ut ibi monachus fieret'.

[32] *Actus Pontificum Cenomannis* (cf. n. 4), 409: 'suis iniunxit archidiaconis ut illi pseudo heremite Hanrico ... pacificum ingressum et licentiam sermocinandi ad populum permitterent'; 437: 'Eo siquidem tempore pseudoheremita, de quo scripsimus superius...'.

impossible qu'il se soit présenté ça et là comme ermite, mais cela ne pouvait être pour Bernard une raison pour le qualifier de moine, vu que l'abbé de Clairvaux, en désapprouvant à maintes reprises la vie érémitique, visait avant tout les ermites gyrovagues[33]. Le nom de moine donné à Henri n'infirme donc nullement la supposition qu'Henri aurait été illettré.

La remarque explicite de Bernard qu'Henri était *litteratus* ne pèse pas d'un grand poids, si on la place dans son contexte. Cette remarque est une incise dans un passage où Bernard noircit et dénigre Henri. L'abbé y déclare qu'Henri, bien qu'ayant quitté l'habit de moine, avait néanmoins déployé une activité dans le domaine religieux. Or, d'après les conceptions du temps, un laïc illettré ne pouvait songer à s'arroger ce droit. Pour Bernard il était donc impensable qu'un Henri laïc et illettré aurait eu l'audace de se faire prédicateur. C'est pourquoi, il brode une histoire pour expliquer la conduite d'Henri. D'après Bernard, Henri, honteux de sa faute, n'osait plus se présenter devant sa famille et s'était mis à mener une vie errante. Réduit à la mendicité — il aurait été en effet *litteratus* — il ne vit d'autre issue que de se servir de l'Évangile pour gagner sa vie. Henri dissipait l'argent ainsi gagné en s'adonnant à une vie de plaisir. Ces accusations sont un cliché, elles sont la description type de la perversité qu'on attribuait alors indifféremment à tous les hérétiques. Il ne faut donc pas y voir le portrait fidèle d'Henri. C'est pourquoi, l'affirmation qu'Henri aurait été *litteratus* n'est pas plus digne de foi que les autres détails de cette description, aussi longtemps que d'autres données ne viendront la corroborer.

Il me semble qu'effectivement Henri était illettré. Le traité du moine Guillaume sur les erreurs d'Henri ne donne guère l'impression que celui-ci était un 'lettré'. Ce traité n'est pas le compte rendu mot à mot de la discussion que l'auteur avait eue avec Henri. Guillaume lui-même y prend presque continuellement la parole et développe longuement ses propres arguments, citant l'Écriture ou y renvoyant, tandis qu'Henri ne fait que quelques brèves remarques au sujet de son enseignement. En introduisant son compte rendu, Guillaume, il est vrai, affirme qu'il a tout noté avec soin, mais ce 'soin' ne doit pas s'entendre au sens moderne du mot. Le soin qu'y a mis Guillaume doit s'entendre par le but qu'il poursuivait en engageant la discussion et en la mettant par écrit. Son traité était destiné à un évêque dont il ne donne pas le nom, afin de lui faire savoir, au cas où cette 'bête féroce' — entendez Henri — se

[33] Cf. *Bernard de Clairvaux*, édition de la Commission de l'histoire de l'ordre de Cîteaux (Paris, 1953), 678.

présenterait dans ses parages, qu'il avait été convaincu d'hérésie par de nombreuses preuves et de multiples arguments, et afin que ledit évêque n'hésitât pas à le chasser du territoire de son diocèse[34]. Quoi qu'il en soit, Henri n'a apporté aucune collaboration écrite à ce traité, ce que prouve d'ailleurs la remarque de Pierre le Vénérable que c'était d'après ses dires que les conceptions d'Henri avaient été notées.

Le récit du séjour d'Henri au Mans nous donne une indication plus concrète de son analphabétisme. Dans ce récit, il y a un passage significatif dont l'intention n'était peut-être pas de stigmatiser son ignorance. Il est raconté qu'au cours de ses prédications dans cette ville, les chanoines du Mans lui présentèrent une lettre dans laquelle ils protestaient contre la manière dont il excitait le peuple contre eux. Henri refusa de la lire, sur quoi un des chanoines lui en fit la lecture. Comme seule réaction, Henri s'exclama à plusieurs reprises que les imputations dont on lui donnait lecture étaient mensongères[35]. On pourrait mettre en doute la véracité de cet incident, mais le refus d'Henri de lire lui-même la lettre et de la commenter, ne me semble pas un exposé tendancieux et prémédité de ce qui s'était passé. Ce passage ne se trouve d'ailleurs pas dans cette partie du texte où Henri est accusé de pratiques immorales et lascives selon le cliché habituel appliqué aux hérétiques menant une vie ascétique[36].

Le récit de l'entrevue entre Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, et Henri à la fin du séjour de celui-ci dans cette ville, manifeste une intention plus délibérée. L'évêque avait donné à Henri la permission de prêcher dans sa ville et était ensuite parti pour Rome. A son retour, ce qu'on lui rapporta au sujet des prédications d'Henri doit avoir éveillé sa méfiance et il a dû se demander si Henri avait bien la compétence canonique requise pour prêcher. Quand il lui avait donné la permission de prêcher, Hildebert ne s'en était manifestement pas informé, ce qui laisse supposer qu'Henri s'était comporté comme les autres 'Wanderprediger' de ce temps. A la question que lui posa alors l'évêque, s'il était habilité à exercer sa profession (*professio*), Henri avoua qu'il ne comprenait pas ce terme. L'évêque lui demanda ensuite quelle fonction il occupait dans l'Église, et Henri répondit qu'il était diacre. Pour mieux

[34] Manselli, 'Il monaco Enrico' (cf. n. 8), 44: 'Discedens a vestra decenti presentia usque deveni ubi maximum certamen cum Henrico heresiarcha habui. Cuius disputationis seriem vestre prudentie scribere curavi, quatenus si forte ad partes vestras illa bestia descenderit, multis rationibus et argumentis de heresi convictum sciatis et a liminibus vestre ecclesie constanter arceatis'.

[35] *Actus Pontificum Cenomannis*, 410-411.

[36] Grundmann, cf. ci-dessus, n. 30.

s'en assurer l'évêque lui proposa de chanter ensemble l'hymne de Matines, mais Henri ne savait pas quelle était l'hymne du jour. L'évêque se mit alors à chanter les hymnes d'usage en l'honneur de Marie, mais de nouveau Henri n'en connaissait ni les paroles ni le contenu. Henri dut ainsi reconnaître la fausseté de ses prétentions à l'état clérical et à une quelconque connaissance théologique[37].

Peut-être ce récit est-il tendancieux et est-ce aussi la raison pour laquelle il débute par ce verset du psaume 82: 'Couvre leur face de honte, qu'ils cherchent ton nom, Seigneur!'[38]. Mais si effectivement Henri était laïc et donc illettré, ce récit a dû correspondre à la réalité. Un autre indice le confirme. On a conservé une lettre qu'Hildebert avait remise entre les mains de deux de ses clercs. Ceux-ci s'étaient d'abord rangés du côté d'Henri, mais étaient revenus à résipiscence. La lettre était adressée à tous les archevêques et évêques pour leur recommander les deux clercs, assurant qu'il ne fallait plus les tenir pour partisans d'Henri et qu'il n'était donc plus nécessaire de les éloigner de leurs paroisses. La lettre contient une phrase digne de remarque disant que les frères précités avaient été les partisans de cet écuyer de l'Antichrist qui, par son habit, avait simulé l'état monastique et par ses paroles s'était fait passer pour lettré[39]. Si nous ajoutons cette phrase au récit du séjour d'Henri au Mans et à sa collaboration purement orale au traité du moine Guillaume[40], confirmée par Pierre le Vénérable, elle est une indication décisive qu'Henri n'était effectivement qu'un laïc et donc illettré. Ce dernier terme doit être entendu en tenant compte du degré d'instruction des laïcs n'appartenant pas à la noblesse.

Un autre point important est de fixer la date à laquelle le moine Guillaume a composé son traité, parce que nous y voyons une certaine évolution dans les idées d'Henri. Le récit de ses activités au Mans ne spécifie pas ses opinions théologiques, comme ne le fait non plus la lettre de l'évêque Hildebert. Du contexte de ce récit on peut déduire qu'Henri s'est présenté dans cette ville comme un interprète tardif de la réforme grégorienne qui excitait le peuple contre un clergé vivant dans le péché et

[37] *Actus Pontificum Cenomannis*, 413-414.

[38] Ps. 82, 17.

[39] P.L., 171, 242; *Epistolae*, liber II, 24: 'Henricus is erat magnus diaboli laqueus et celebris armiger Antichristi. Huic et habitu religionem et verbis litteraturam simulanti...'.

[40] Se référant à la lettre préliminaire du *Contra Petrobrusianos hereticos*, Manselli, 'Il monaco Enrico', 61, n. 2, croit que le moine Guillaume fait quelques fois allusion à un écrit qu'Henri lui-même aurait composé. Je ne vois aucun argument pertinent pouvant étayer cette assertion. Cf. ci-dessus, n. 28.

le luxe et qui, comme d'autres 'Wanderprediger', cherchait à procurer un mari aux femmes publiques[41]. Mais le traité du moine Guillaume énonce douze propositions qui furent plus tard caractéristiques de la prédication d'Henri. Il est hors de doute que ce traité ne fut écrit qu'un certain temps après le séjour d'Henri au Mans. En effet, la conception qu'Henri se faisait de l'obéissance — il refusait d'obéir aux évêques parce qu'ils étaient des hommes et qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes — et son rejet d'une mission canonique pour pouvoir prêcher, résultaient de ce qui lui était arrivé au Mans. L'évêque du lieu, suite à l'interrogatoire cité plus haut, l'avait expulsé de son diocèse et avait probablement engagé d'autres évêques à lui refuser l'autorisation de prêcher dans leur diocèse respectif.

D'autre part, le traité du moine Guillaume cite également certaines opinions qu'Henri soutenait déjà lors de ses prédications au Mans, notamment qu'un prêtre indigne ne pouvait célébrer la messe ni consacrer l'hostie, que les évêques et les prêtres ne pouvaient posséder de l'argent ni tenir un fief[42]. Il en est peut-être de même de son opinion, citée et réfutée en passant, au sujet de l'anneau, de la crosse et de la mitre comme insignes de l'autorité pastorale. Non qu'Henri les condamnât comme tels, mais il jugeait inconvenant de les orner de pierres précieuses et de joyaux. Ce passage est trop court pour qu'on puisse y voir un écho des critiques de Bernard de Clairvaux contre le luxe de Cluny. De même, on ne peut montrer que ces critiques aient influencé le passage où le moine Guillaume fait dire par Henri que ce n'était pas avec du bois et des pierres qu'il fallait construire des églises. Mais une certaine influence de la controverse entre Cluny et Cîteaux n'est pas à exclure a priori, et dans ce cas le moine Guillaume n'aurait pu écrire son traité qu'après 1125[43].

Certaines idées d'Henri paraissent avoir des corrélations avec des *questiones* d'Abélard dans son *Sic et Non*. Abélard y met en regard des textes de différents Pères de l'Église qui se contredisent mutuellement, d'où il conclut que leur autorité, universellement admise, est discutable. Cette dialectique ayant eu, à l'époque, un grand retentissement, certains bruits en sont sans doute arrivés aux oreilles d'Henri. C'est ainsi qu'il proclame qu'au regard de l'Évangile, les écrits de Jérôme, d'Augustin et d'autres Pères étaient sans importance pour le salut des hommes[44]. De

[41] *Actus Pontificum Cenomannis*, 411-412.

[42] Manselli, 'Il monaco Enrico', 45-47.

[43] A.H. Bredero, 'Cluny et Cîteaux au XIIe siècle: les origines de la controverse', *Studi Medievali*, 3a serie, XII (1971), 141.

[44] B. Boyer et R. McKeon (éd.), Peter Abailard, *Sic et Non, a Critical Edition* (Chicago, London, 1976-1977), 89-104: *Prologus*.

même pour sa thèse qu'il ne fallait pas baptiser les enfants aussi longtemps qu'ils n'avaient pas la foi, on peut trouver des points de contact dans le *Sic et Non*[45]. Il est évident que la manière dont Henri s'y réfère est arbitraire. En effet, abstraction faite de ce qu'Henri n'obtenait ses informations que par ouï-dire, il distordait les données d'une discussion au gré de sa propre situation, comme pour la question de savoir si l'Évangile prescrivait ou non de s'adresser à un prêtre pour obtenir le pardon de ses péchés[46]. On rencontre une autre suite de cette discussion dans les sermons de Werner de Saint-Blaise († 1174). Celui-ci y invoque, en faveur de la confession faite à un prêtre, le même argument que le moine Guillaume[47]. Mais dans le traité de ce dernier on lit aussi comment Henri soutenait sa propre interprétation. Faisant appel aux paroles de l'apôtre Jacques: 'Confessez vos péchés les uns aux autres', Henri affirmait qu'on pouvait également se confesser à un paysan ou à un illettré[48].

Pour dater le traité du moine Guillaume et la discussion dont il est le compte rendu, cette affinité avec le *Sic et Non* ne nous avance guère. Le *Sic et Non* a reçu sa forme définitive entre 1136 et 1139, mais a été transmis en cinq rédactions différentes[49]. Le premier projet remonte à l'époque où Abélard enseignait et écrivait, c'est-à-dire avant 1119. Étant illettré, Henri n'a pu connaître l'une ou l'autre 'question' du *Sic et Non* que par ouï-dire. On peut donc supposer qu'aussi bien au Mans que plus tard, certains clercs, disciples d'Abélard, ont sympathisé avec lui et ont approuvé pendant quelque temps ses critiques sur la façon dont on pratiquait la religion et sur la conduite des clercs indignes. C'est une supposition valable qui met mieux en lumière comment de réformateur Henri de Lausanne a été amené à développer des doctrines hérétiques, du moins durant la période d'avant le concile de Pise.

Ainsi que nous l'avons dit, le moine Guillaume envoya son traité à un évêque dont il ne nous a pas laissé le nom. Les deux manuscrits qui nous

[45] *Sic et Non*, 341-355, *Quaestiones* CVI-CVIII. Manselli, 'Il monaco Enrico', 47-51.

[46] *Sic et Non*, 510-512, *Quaestio* CLI. Manselli, 58-60.

[47] *Deflorationes sive Excerptiones Patrum super Evangelia de tempore per anni circulum*, Liber II: De remissione peccatorum et si sacerdotes peccata dimittere possint. P.L., 157, 1181-1183. L'argument invoqué est emprunté à Luc 5, 14 où Jésus enjoint au lépreux, après sa guérison, d'aller se montrer au prêtre et de faire l'offrande prescrite pour sa purification.

[48] Cette conclusion d'Henri nous est connue par la réponse qu'y donne le moine Guillaume. Il la réfute en se référant à l'apôtre Paul (1 Cor. 6, 4-5): 'Si enim rusticis et ydiotis peccata nostra confitemur, contra Apostolum faceremus'. Manselli, 'Il monaco Enrico', 59.

[49] *Petri Abaelardi Opera Theologica*, I, éd. E.M. Buytaert, *C.C., cont. med.* XI, pp. XIV-XVI: General Introduction.

en ont transmis le texte, sont originaires de la Provence qu'Henri avait parcourue en prédicateur déjà avant le concile de Pise. La discussion entre Henri et Guillaume eut lieu après que ce dernier eut rencontré l'évêque. Ce fut à l'occasion de cette rencontre que Guillaume avait décidé d'avoir un entretien avec Henri et d'en envoyer le compte rendu à l'évêque. A ce moment-là l'évêque lui-même n'avait pas encore eu affaire à Henri, ce qui pourrait indiquer que celui-ci n'en était encore qu'à ses débuts en Provence, donc avant le concile de Pise. Cependant, une indication plus importante pour dater ce traité me semble être le fait qu'Henri accepta de bon gré d'engager une discussion avec un adversaire déclaré. Après sa condamnation au concile de Pise et après sa fuite pour se soustraire à l'obligation d'entrer à Clairvaux, une telle discussion aurait été pleine de risques.

Pour parachever le portrait d'Henri, il nous reste à aborder une dernière question: quels contacts a-t-il eus avec Pierre de Bruis pendant sa première période? Leurs doctrines respectives différaient sensiblement l'une de l'autre. A lire le traité du moine Guillaume et celui de Pierre le Vénérable, le seul point sur lequel ils s'accordaient était qu'il ne fallait pas édifier des églises de pierre. Mais même sur ce point ils ne s'accordaient pas entièrement. Pierre de Bruis voulait aussi faire disparaître les autels et supprimer la messe elle-même. Henri ne s'opposait qu'à la messe célébrée par des prêtres indignes. Néanmoins Manselli suppose que peu après son départ du Mans, Henri a noué des contacts avec Pierre de Bruis. Il se base sur la lettre consécutive à l'expulsion d'Henri qu'Hildebert de Lavardin, comme évêque du Mans — donc avant 1125 — a envoyée à d'autres évêques. Cette lettre laisse entendre qu'Henri s'était mis hors de l'Église[50]. C'était là une conclusion que l'évêque du Mans, ainsi peut-être que d'autres évêques, avait déduite de l'attitude d'Henri. Mais Henri lui-même, se considérait-il comme s'étant mis hors de l'Église? Ayant pris à tâche de réformer l'Église, il a pu estimer que ceux-là étaient hors de l'Église qui ne partagaient pas ses idées, surtout si leur conduite causait du scandale.

Il faut donc bien se rendre compte que les divergences de vue entre Henri et Pierre de Bruis étaient en rapport avec leur attitude respective à l'égard de l'Église. Pour Pierre de Bruis il n'y avait plus place pour une Église visible, ce qui à ce moment n'était pas encore le cas pour Henri. Ce dernier aura sans doute pu faire son profit de l'activité de Pierre de Bruis, car là où l'hostilité à l'égard de l'Église officielle était prêchée systéma-

[50] Manselli, *Studi sulle eresie* (édition 1975), 101.

tiquement, il était plus en sécurité et pouvait plus facilement échapper aux recherches de la police épiscopale. Cependant nous ne savons pas si Henri, alors que Pierre de Bruis était encore en vie, se trouvait déjà en Provence. Il semble que non, car durant cette période Henri n'a pas adapté son enseignement à celui de Pierre de Bruis. Dans ce que nous savons de son enseignement en 1145, quand Bernard de Clairvaux accepta d'aller prêcher contre lui, on voit encore des divergences manifestes, bien qu'il y eut déjà une radicalisation plus poussée qui l'éloignait davantage de l'Église. A ce moment-là, il était encore opposé au baptême des enfants et à la confession sacramentelle. Ce dernier point impliquait qu'un mourant était privé de deux autres sacrements, le viatique et l'extrême-onction. L'image que Bernard nous en a tracée ne laisse aucune illusion, bien qu'il faille faire la part de l'exagération à laquelle son éloquence entraînait parfois l'abbé de Clairvaux: 'Des églises sans fidèles, des fidèles sans prêtres... et finalement des chrétiens sans le Christ. On tient les églises pour des synagogues, on nie que le temple de Dieu est un lieu sacré; les sacrements ne sont plus des choses saintes et les fêtes solennelles ne sont plus célébrées'[51].

Il s'agit ici clairement d'une rupture avec l'Église voulue aussi par Henri lui-même. Pendant que Bernard parcourait la région, Henri évita soigneusement de se voir confronté avec lui, ce qui d'ailleurs aurait signifié la fin de sa carrière de prédicateur. Pour Henri, le moment de sa rupture avec l'Église a été probablement le concile de Pise où il a dû abjurer toutes les idées qui lui étaient chères et où il fut condamné à se retirer dans un monastère. C'est alors qu'il a dû comprendre qu'au sein de l'Église il ne pourrait poursuivre son idéal, parce que, n'étant qu'un simple laïc, prêcher ou exercer une quelconque activité dans l'Église lui était interdit et dépassait ses possibilités. Ce sentiment d'impuissance a été une cause déterminante de l'évolution de sa doctrine. Ainsi, d'un homme n'ayant d'autre but que de réformer l'Église, il devint fatalement un hérétique, se mettant de plus en plus en marge de l'Église[52]. Il est difficile de juger après coup en quoi la structure de sa personnalité a pu déterminer cette évolution. Mais ce qui apparaît clairement c'est qu'à cette époque l'Église n'avait que relativement peu à offrir à la classe

[51] *Epistola* 241, 1, *SBO*, VIII, 125.

[52] Malcolm Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus* (London, 1977), 49-53. Cet auteur, lui aussi, considère Henri comme un prédicateur itinérant qui, de réformateur de style grégorien, se transforma en hérétique s'opposant à la hiérarchie ecclésiastique, mais sans expliquer les motifs de cette évolution.

populaire pour vivre chrétiennement sa foi, du moins à ceux qui souhaitaient autre chose que les pénitences pour les péchés, la conception magique des sacrements et le culte des saints et des reliques.

Piero Zerbi

'HUMILLIMO NUNC INCIPIUNT MODO'
(*De nugis curialium, Dist. I, c. 31*)

Note e riflessioni sulla testimonianza di Walter Map a proposito dei primi Valdesi

Delle due testimonianze contemporanee a noi giunte sugli inizi del movimento valdese e sull'atteggiamento della Chiesa Romana nei suoi riguardi, quella dell'Anonimo di Laon sembra imporsi, a chi legga avendo come soli criteri quelli, molto tradizionali, della quantità di informazioni, dell'ordine e della precisione del dettato. L'Anonimo è infatti il solo autore del tempo a narrare in dettaglio la 'conversio' di Valdo; più oltre, egli accenna al costituirsi dei primi gruppi di seguaci; in seguito, descrive con sobrietà, ma con intelligenza dei motivi essenziali, il comparire dell'ex-mercante alla presenza di Alessandro III, durante il concilio lateranense del 1179, e individua con precisione le due fondamentali richieste: approvazione del 'propositum' di volontaria povertà e della predicazione itinerante, accolto con la effusione di un abbraccio il

[1] I passi dell'Anonimo di Laon, che qui interessano, si leggono, nella ed. di G. Waitz, in *Monumenta Germaniae Historica* (in seguito *MGH*), *Scriptores* (d'ora in avanti *SS*), XXVI (Hannoverae, 1882), p. 447-450. Sulle origini del movimento valdese, v. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim, 1961²), p. 57-69 (opera notevole anche per informazioni bibliografiche, aggiornate da un *Anhang*, p. 487-538); *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*, Cahiers de Fanjeaux, 2 (Toulouse, 1967), opera che andrà letta avendo presente la intelligente e informata recensione di E. Pásztor in *Studi medievali*, s. III, IX (1968), pp. 452-456: è un preciso 'status quaestionis' delle origini valdesi a quella data. Inoltre, v. J. Gonnet, 'Vaudès et les pauvres de Lyon', in J. Gonnet - A. Molnar, *Les vaudois au moyen âge* (Torino, 1974), p. 41-83; K.-V. Selge, 'La figura e l'opera di Valdez', in *Valdo e il valdismo medievali*. Relazioni presentate al convegno storico dell'VIII centenario valdese, Torre Pellice, 21-22-23 agosto 1974, *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n. 136, dic. 1974 (Torre Pellice, 1975), p. 3-25 (anche i saggi del Gonnet e del Selge si segnalano per l'abbondante bibliografia). Le fonti per il primitivo valdismo furono raccolte dal Gonnet, nell'*Enchiridion fontium valdensium, Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge. Du IIIe Concile du Latran au Synode de Chanferan* (*1179-1532*) (Torre Pellice, 1958) (d'ora in avanti *Enchiridion*). Sulle origini degli Umiliati e sui loro rapporti con i Valdesi — argomenti da approfondire —, v. ancora la vecchia opera di L. Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII*, Bibliotheca historica italica, s. altera, II (Milano, 1911); E. Duprè Theseider, *Introduzione alle eresie medievali* (Bologna, 1953), p. 170-176 (anche per l'ottimo 'status quaestionis'); Grundmann, *Religiöse*..., p. 65-69.

primo, respinto il secondo, a meno che l'iniziativa fosse partita dal clero stesso. L'Anonimo accenna poi alla disobbedienza e pertanto al passaggio del gruppo alla eresia, e istituisce infine il felice parallelo con gli Umiliati, che percorsero esattamente la stessa traiettoria[1]. L'Anonimo sembra dunque tendere a tracciare un quadro compiuto, con notizie precise e bene ordinate, ma altresì con una notevole capacità di cogliere l'essenziale e l'individuante. Eppure il racconto di Walter Map, molto meno esauriente e lineare, forse addirittura supera l'Anonimo per il vigore con cui fissa, in brevi tratti, i motivi ideali e persino quelli teologici dell'esperienza valdese. Nè c'è da meravigliarsene. Il colto, caustico, bizzarro cortigiano di Enrico II, impegnato, nel *De nugis curialium*, in un'opera satirica che avrebbe voluto insieme divertire ed educare, rivela spesso, nei suoi giudizi, grande intelligenza e penetrazione[2].

Per lui, presente al concilio lateranense 3º, e pertanto testimone oculare — mentre l'Anonimo di Laon non si dichiara tale —, Valdo non figura, mentre compare un gruppo di suoi discepoli, guidati da due che sembravano avere particolare autorità. Map concorda con l'Anonimo sulla richiesta della facoltà di predicare. Non parla, però, di conferma al 'propositum' di vita evangelica e povera, mentre nel suo racconto assume risalto un altro fatto: cioè la presentazione al pontefice di una traduzione francese del salterio, con 'glosa', e di libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nulla dice Gualtiero sull'accoglienza riservata alla richiesta, che sicuramente ci fu, di approvazione dei testi. Quel che si può ricavare con certezza dalle due testimonianze qui esaminate — non ben disposte, sopra tutto la seconda, nei confronti dei valdesi —, è la ferma volontà di Valdo e dei suoi di non uscire dalla Chiesa Romana, anzi di sottoporsi al suo giudizio e di rimanere in comunione con essa, finché lo avessero consentito certe premesse, per loro irrinunciabili[3].

Anche si capisce perché il più alto titolo di nobiltà di Valdo, il suo amore appassionato a una vita evangelica e povera, non venga fuori subito, nella logica di un racconto che in tutta la prima parte è sarcastica

[2] Il testo che ora ci occupa è ed., in parte, da R. Pauli, in *MGH*, *SS*, XXVII (Hannoverae, 1885), p. 66-67; per intero, da Montague Rhodes James, *De nugis curialium*, Anecdota Oxoniensia, Mediaeval and modern series, 14 (Oxford, 1914), p. 60-61. Su Walter Map, v. ora le pagine a lui dedicate da E. Türk, *De nugis curialium. Le règne d'Henri II Plantagenêt (1145-1189) et l'éthique politique*, Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVᵉ Section de l'École pratique des Hautes Études, V: Études médiévales et modernes, 28 (Genève, 1977), p. 158-177.

[3] Sono d'accordo, su questo punto, Grundmann, *Religiöse*..., p. 58-59; Selge, 'La figura...', p. 15.

demolizione del nuovo movimento. Il pauperismo emergerà invece alla fine, quando, con un vero colpo d'ala, il maledico ma intelligentissimo cortigiano inglese ricupererà, nel loro valore più positivo, le istanze valdesi.

La incomprensione e la chiusura della prima parte del discorso potrebbero, in realtà, colpire perché Map non è, per mentalità, un conservatore ad oltranza: anzi, proprio nel tratto che segue la scena dell'esame dei Valdesi, egli se la piglia con la generalità degli uomini che hanno il culto del passato e non colgono i valori del tempo loro. Ma il cortigiano inglese è, nel profondo, troppo inserito in quel sistema che pur aspramente critica, per trarre conseguenze radicali da una posizione del genere[4].

Il discorso di Walter segue, in ogni caso, una curva precisa: dapprima, il disprezzo che giunge al dileggio; poi, la traiettoria sale d'un balzo, in due brevi periodi rivelatori di profonda intelligenza storica.

E' quel senso storico che fa invece difetto nella prima parte, e in verità non al solo Walter. Bisognerà infatti giungere fino a Innocenzo III per trovare, in un qualificatissimo esponente cattolico, l'intuizione profonda di quel che di valido poteva fermentare nelle istanze, spesso disordinate e confuse, della religiosità popolare. Non era mancata, invero, qualche posizione un po' diversa, per esempio quella di Pietro di Cluny, che nei confronti dei seguaci di Pierre de Bruys aveva scelto la via della convinzione, non quella della repressione[5]. Ma anche in lui era radicata la persuasione che in quei movimenti non ci fosse nulla di buono. L'atteggiamento comune era quello dell' 'addottrinato', che guarda con superiorità, e addirittura con dispregio, talora con derisione, ad affermazioni che riteneva frutto di pura ignoranza, indegne quindi dell'attenzione di chi non volesse perdere tempo[6].

L'atteggiamento di Gualtiero, nella prima e più debole parte della sua esposizione, è esemplare in tal senso; ed egli non manca di avvolgersi in contraddizioni perlomeno singolari. Cerchiamo di seguirle.

[4] V. il passo ora ricordato nella ed. James, I, 31, p. 61-62. In proposito, v. anche le osservazioni del Türk, *De nugis*..., p. 161 e 177.

[5] Sull'abate di Cluny di fronte ai Petrobrusiani e sul suo metodo apologetico, v. R. Manselli, 'Pietro de Bruis', in *Studi sulle eresie del secolo XII*, Studi storici dell'Istituto storico italiano per il medio evo, 5 (Roma, 1953), p. 25-43.

[6] Su tale atteggiamento, v. A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Studi storici dell'Istituto storico italiano per il medio evo, 8-9 (Roma, 1954), p. 30-31 (è del Frugoni l'espressione 'addottrinato'); Grundmann, *Religiöse*..., p. 62.

In primo luogo, Map trovava già motivo di ilarità nel fatto che la richiesta della facoltà di predicazione, avanzata da simili ignoranti, paragonabili a uccelli che non vedono le reti a loro tese e credono di poter passare dappertutto, creasse esitazione nella risposta e fosse addirittura presa in esame. Quando però egli è chiamato a presiedere la commissione che doveva saggiare la dottrina dei due valdesi più in vista per stabilirne l'idoneità a predicare, è stranamente preso da spavento: si sente bersaglio di saette, teme di non avere forza persuasiva di fronte ai due avversari, che con i loro argomenti avrebbero certamente tentato di metterlo a tacere. Con le premesse dette sopra, davvero non si vedono i motivi di tanta paura.

Ma quando Walter riceve l'ordine di cominciare, come capo della commissione, a porre domande, egli ricupera la sicurezza più assoluta e il più totale disprezzo degli avversari. Usando con approssimazione di una similitudine che Gerolamo attribuisce a Lucilio (l'asino non sa apprezzare la tenera lattuga più dell'ispido cardo)[7], l'esaminatore propone agli interlocutori talune domande facilissime seguite da una questione un po' più difficile, nella certezza che il loro insensibile palato avrebbe avuto in ogni caso reazioni risibili: Map registra infatti una serie di 'credimus', quasi a guisa di indifferente ritornello, con cui gli inquisiti replicano in maniera monotona a questioni di calibro diverso. In realtà anche la quarta risposta ('credimus'), data alla domanda ritenuta dall'interrogante un po' più ardua ('creditis in matrem Christi?'), non è sbagliata; semplicemente essa era tale da provocare, già in quei tempi, qualsiasi persona pur mediocremente istruita in teologia ad aggiungere qualche parola per chiarire e completare[8]. Fu appunto questa assoluta insensibilità, che assumeva la forma di risposte come preordinate in un pappagallesco ritornello, a provocare gli esaminatori a una risata generale. I Valdesi furono dunque giudicati indegni di predicare, ma non condannati per eresia; e Map infierisce un'ultima volta contro la loro ignoranza estraendo dal suo non piccolo patrimonio di cultura classica il paragone

[7] V. Gerolamo, *Ep.* 7, 5, ed. I. Hilberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (in seguito *CSEL*), 54 (Vindobonae - Lipsiae, 1910), p. 30: 'similem habent labra lactucam asino cardus comedente'. Il Pauli (p. 67) offre la seguente lezione: 'asino cardones rudenti, indignam habent labia lactucam'; dove in luogo di *ru*denti sarà da leggere *ro*denti. James (p. 61) dà: 'asino cardones edente'.

[8] Grundmann, *Religiöse...*, p. 60, sembra sopravalutare la difficoltà della domanda. Non è possibile identificare questa professione di fede con un testo a noi pervenuto; in particolare, con la professione di Valdo ed. da A. Dondaine, che, fra l'altro, fu probabilmente emessa durante un concilio celebrato a Lione poco dopo il Lateranense III (v. testo e commento in *Enchiridion*, nr. II, pp. 32-36).

(tratto questa volta da Ovidio, *Metamorfosi*, II, 192) con Fetonte che vorrebbe guidare il carro del Sole ma ignora perfino i nomi dei cavalli.

Importa a questo punto rilevare come, anche in questo caso, il grande ostacolo all'intesa con la Chiesa Romana fosse costituito dalla forma di vita della predicazione itinerante; ostacolo che sarà definitivamente rimosso solo dall'opera congiunta di due uomini di profonda, ancorché diversa, religiosità e di geniale intuizione: Francesco d'Assisi e Innocenzo III[9].

Poiché tali appunto erano i valdesi, aggiunge subito il vivace scrittore inglese elevando il tono del suo discorso: predicatori itineranti, dominati dall'ideale della 'vita apostolica'. Il modo di vivere poverissimo, l'impegno di una predicazione vagante, secondo il modello degli apostoli, che caratterizzano il vasto moto di rinnovamento religioso del secolo XII, sono descritti dal Map con una concisione ed una efficacia che hanno pochi termini di confronto; e si avverte una partecipazione, contenuta ma profonda, che non ci saremmo attesi dal beffardo caricaturista di poco prima.

Non hanno fisso domicilio (il punto di riferimento è la missione dei discepoli in Lc., X, 1-10), vanno sempre a due, secondo il frequente esempio degli Atti degli Apostoli, a piedi nudi, vestiti di rozza lana, nulla avendo di proprio (si avverte preciso il ricordo della 2ª lettera ai Corinti, VI, 10: 'tamquam nihil habentes, et omnia possidentes'), ma tenendo 'omnia sibi communia tanquam apostoli' (modello ancora gli *Atti*, II, 44-45). Alla fine, il tratto che tutto riassume con singolare potenza: 'nudi nudum Christum sequentes'. Non è formula nuova: ancora una volta è s. Gerolamo la fonte letterale di Map[10], in questo caso usata per esprimere, come una ininterrotta tradizione aveva fatto a partire, appunto, da Gerolamo, l'ideale della povertà perfetta, del radicale spogliamento a imitazione di Cristo[11].

[9] Questo punto di vista appariva già nell'ormai classico lavoro di J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums*, Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, IX, 3 (Aalen, 1903-1906), nella *Einleitung* (p. 6) e nel capitolo conclusivo (p. 166-168); ma esso ispira anche tutta la prima parte del volume del Grundmann, fino alla approvazione data a Francesco (*Religiöse*..., p. 13-135). Per la avversione della autorità ufficiale della Chiesa alla predicazione laica e itinerante, v. ancora Duprè Theseider, *Introduzione*..., p. 123-129 e 170; ed ora anche C. Violante, 'L'eremitismo' e 'Eresie nelle città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo', ora in *Studi sulla cristianità medioevale*, Cultura e storia, 8 (Milano, 1975²), rispettivamente p. 141-142 e 368-370.

[10] V., di Gerolamo, *Ep.* 125, 20, *CSEL*, 56, p. 142; *Homilia in Lucam XVI*, 19-31, ed. G. Morin, *Corpus Christianorum, Series Latina*, 78 (Turnholti, 1958), p. 514.

[11] I due testi geronimiani riportati alla nota precedente sono fra i primi in un prezioso

Ma il momento più fine e penetrante del giudizio di Gualtiero, il punto in cui egli tocca il vertice della comprensione storica, è costituito dalle ultime, brevi parole: 'Humillimo nunc incipiunt modo, quia pedem inferre nequeunt, quos si admiserimus, expellemur'. Sarebbe esegesi parziale ed anche alquanto banale, quella che riducesse le preoccupazioni dell'acuto testimone inglese nei termini di lotta per il potere, e di paura di perderlo[12]. Osservatore attento anche se bizzarro e non sempre sereno, egli non poteva non avere avvertito che la richiesta di predicazione avanzata dagli eretici sottintendeva, in realtà, una diversa concezione della struttura stessa della Chiesa: da una parte, il ministero della Parola affidato nel suo esercizio autentico, mediante un dato oggettivo quale il sacramento dell'ordine, ai vescovi e, subordinatamente, ai preti e ai diaconi; di contro, la predicazione come compito di ogni battezzato vivente secondo il Vangelo e sopra tutto nella pratica dei consigli — primissimo, la povertà —, e pertanto obbligato ad obbedire a Dio prima che agli uomini e ad attuare il comando, dato agli apostoli, di annunciare il Vangelo a tutte le creature[13].

Ma Gualtiero, che nel *De nugis* può ricordare fatti accaduti nel 1192, visse abbastanza per vedere il logico sviluppo di quella concezione: la dottrina cioè del sacerdozio universale, di uomini e donne viventi evangelicamente, in povertà, che si voleva sostituire a quella cattolica, imperniata sul ministero ordinato. Ognuno di quei fedeli, dunque, e solo quelli, avevano il potere non solo di predicare, ma anche di consacrare validamente e di amministrare la penitenza. I valdesi si erano così

repertorio di 49 citazioni, che spaziano da Gerolamo all'Imitazione di Cristo, raccolto da R. Grégoire nel saggio: 'L'adage ascétique "nudus nudum Christum sequi" ', in *Studi storici in onore di O. Bertolini*, I (Pisa, 1972), p. 395-409. Il Grégoire comprende nell'elenco altri tre testi di s. Gerolamo dove 'Christum' è sostituito da 'crucem'; simile variante ricompare talora nella lunga serie, ed anche l'altra: il 'pauper' o l' 'egenus' che segue il Cristo 'pauperem' o 'egenum'. Si può tuttavia parlare di un largo permanere del testo nella forma più incisiva che dà il titolo al saggio del Grégoire. Egli ha ragione altresì di mettere in luce l'influenza della formula sulla predicazione itinerante dei secc. XI-XII (p. 397-398). Lo studio del Grégoire contiene anche una buona bibliografia ragionata.

[12] Sostanzialmente d'accordo, su questo punto, il Grundmann, *Religiöse...*, p. 62-63.

[13] Queste due ultime giustificazioni della disobbedienza all'autorità della Chiesa, dedotte rispettivamente dagli *Atti*, V, 29, e da *Marco*, XVI, 15, si ritrovano nel più antico compendio storico della prima esperienza di Valdo, redatto da inquisitori: v. in proposito Gonnet, 'Vaudès...', p. 44-45; testo e importanti notizie in *Enchiridion*, nr. XVII, p. 164-166. Il rifarsi al modello degli apostoli ('vita apostolica') è aspirazione diffusa nei moti di rinnovamento religioso dei secoli XI e XII. Ci si limiterà ora a rinviare, in proposito, a Grundmann, *Religiöse...*, p. 13-69; e, per l'efficacia esemplare del modo di vita degli apostoli in più ampio quadro storico, a M.H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IVᵉ-XIIIᵉ siècles)* (Paris, 1963).

costituiti in una Chiesa vera e propria, con una sua circolazione sacramentale, contrapposta alla Chiesa cattolica[14].

Nel sobrio giudizio di Map, che è altresì scarna ma sicura profezia, non è dunque soltanto il timore di perdere il posto, per sé e per il 'gruppo di potere' al quale egli appartiene; ma piuttosto la nitida consapevolezza dell'enorme forza dirompente degli asserti di Valdo, e del contrapporsi, oramai inconciliabile, di due ecclesiologie e di due Chiese.

Poiché i fatti ai quali abbiamo assistito si sono svolti nella curia romana e durante un solenne concilio lateranense, è naturale chiedersi quale sia stato l'atteggiamento di Alessandro III in quella circostanza; ciò è importante anche se, per l'autore delle *Nugae*, il 'maximus papa' sembra scomparire dietro a un 'magnus pontifex' — evidentemente un'alta personalità della curia —, al quale egli aveva demandato l'esame diretto delle richieste di Valdo. Ma è inconcepibile che un uomo dotato di un senso vivissimo dell'autorità, come Alessandro III, rimanesse estraneo alle decisioni ultime, sopra tutto se prese in un concilio di quella ampiezza e di quel rilievo.

Dei canoni del concilio, l'unico che si occupi degli eretici è il 27°[15]. E si rivolge, in forme consuete, a quelle eresie del Mezzogiorno francese che da vari decenni attiravano l'attenzione della sede apostolica per i particolari legami degli eretici con una nobiltà disposta a proteggerli e a servirsene in una contrapposizione, sostanzialmente politica, alla Chiesa Romana. In questo ambito va collocato anche il concilio di Tours, celebrato nel 1163 alla presenza di Alessandro III. E' stato addirittura rilevato il comparire di vere e proprie forme inquisitoriali, che la decretale 'Ad abolendam' del 1184 presenterà oramai definite, nel can. 4 di quel concilio, dove si richiede ai vescovi della regione di Tolosa un vigile impegno per scoprire gli eretici[16].

[14] Per i dati cronologici riguardanti la vita di Map, v. le notizie offerte dal Pauli nella premessa alla parziale ed. del *De nugis* in *MGH, SS*, XXVII, p. 63. Per gli sviluppi della ecclesiologia valdese, v. sopra tutto Duprè Theseider, *Introduzione*, p. 174-175; ma anche Grundmann, *Religiöse...*, p. 91-97; e K. Esser, 'Der hl. Franziskus und die religiöse Bewegungen seiner Zeit', in *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*, Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, IX (Todi, 1971), p. 102-108 (efficace il paragone con s. Francesco d'Assisi).

[15] V. i canoni del Lateranense III in *Conciliorum Œcumenicorum Decreta* curantibus J. Alberigo — J.A. Dossetti — P.P. Joannou — C. Leonardi — P. Prodi (Bologna, 1973³) (in seguito *CED*), p. 211-225. Il can. 27° si legge alle pp. 224-225.

[16] Per l'atteggiamento dell'autorità romana di fronte al movimento ereticale del Mezzogiorno di Francia, v. Grundmann, *Religiöse...*, p. 52-55; ed anche H. Wolter, 'Bedrohte Kirchenfreiheit (1153-1198)', in *Die mittelalterliche Kirche*, Zweiter Halbband:

Disposizioni un po' diverse sembra invece che Alessandro III avesse manifestato nel 1162, sempre a Tours, quando gli si era presentato un gruppo di fiamminghi, accusati di eresia dall'arcivescovo di Reims. Non è facile, sulla scorta delle vaghe e talora oscure informazioni a noi giunte, ricostruire l'episodio con sufficiente chiarezza[17]. A noi basterà notare che il papa non esprime condanna di eresia, bensì invita l'arcivescovo ad agire con estrema prudenza, dichiarando preferibile assolvere un peccatore che condannare un innocente. In questo stesso spirito, mezzo secolo più tardi, Innocenzo III inviterà i vescovi a comportarsi con indulgenza nei riguardi di Durando di Huesca e dei Poveri Lombardi: il medico — dirà il pontefice — cura la ferita prima con l'olio che con medicamenti più aspri; l'amichevole esortazione sarà dunque da preferire, se possibile, alla dura sanzione[18].

Mentalità giuridica, abituata a informarsi a fondo e a ragionare con lucidità sulle singole questioni, Alessandro ebbe chiara coscienza dei gravi problemi che si ponevano alla Chiesa in quel momento, e li affrontò con intelligenza, fermezza ma altresì con sensibilità pastorale[19]. Basterà ricordare, per convincersene, alcuni canoni del Lateranense III: il 1°, il ben noto 'Licet de evitanda', tendente a prevenire scismi nella elezione del papa; il 3° sull'età minima dei vescovi e degli altri 'clerici' in cura d'anime, il 7° contro gravi forme di venalità nel conferimento dei benefici, il 13° contro il cumulo beneficiario, il 18° per la riserva di un beneficio a favore di un 'magister' che insegnasse gratuitamente agli 'scholares' poveri nelle Chiese cattedrali, e che sanciva la gratuità della 'licentia docendi' (due misure, le ultime, che rivelano, nel pontefice, viva avvertenza per l'importanza, ai fini della formazione del clero, delle nuove scuole urbane)[20].

Vom Kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Handbuch der Kirchengeschichte herausgegeben v. H. Jedin (Freiburg-Basel-Wien, 1968), p. 129-131. E' il Wolter a porre in risalto il can. 4 del concilio di Tours; egli mette in relazione il comportamento di Alessandro III verso gli eretici di Francia con i suoi studi giuridici bolognesi.

[17] Si veda il tentativo del Grundmann, *Religiöse...*, p. 55-57.

[18] V. ancora Grundmann, *Religiöse...*, p. 114-115.

[19] V., in proposito, il giudizio di P. Brezzi, 'Ritratto di Alessandro III', in *Popolo e Stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa. Alessandria e la lega lombarda.* Relazioni e comunicazioni al XXXIII congresso storico subalpino, Alessandria, 6-9 ottobre 1968 (Torino, 1970), p. 181-193. Tuttavia, il problema dell'atteggiamento di fronte ai valdesi e, in genere, alle nuove correnti di religiosità e di spiritualità, non sembra che sia stato affrontato a fondo dagli studiosi di Alessandro III.

[20] Il testo dei canoni ora citt. è in *CED*, rispettivamente p. 211, 212-213, 214-215, 218, 220.

E' dunque comprensibile che il papa sentisse il problema dei movimenti evangelici, oramai forti e organizzati, portatori di istanze religiose che non era più possibile soddisfare, come si era fatto nei decenni precedenti, mediante istituzioni riconosciute e consolidate quali il monachesimo riformato, le austere forme di vita comune del clero, l'eremitismo comunitario o individuale. La attenzione prestata a Valdo e agli Umiliati, la approvazione del loro 'propositum' di povertà, particolarmente affettuosa nel caso di Valdo, sembrano esprimere la consapevolezza che a quelle nuove forze andava accordata maggiore attenzione e che nuovi modi si dovevano esperimentare nei loro confronti[21]. Rimaneva lo scoglio, veramente arduo, della predicazione itinerante, che Alessandro non superò. Si aprì tuttavia durante il suo pontificato una serie di decisive esperienze, attraverso le quali giunsero a maturità, nella Chiesa, nuove forme per vivere la perfezione evangelica.

[21] La disponibilità di Alessandro III a percorrere vie inusitate, per quanto riguardava le varie forme di vita, è stata documentata da G.G. Meersseman con un caso particolarmente chiaro, quello dell'ordine dei cavalieri di S. Giacomo: approvando, nel 1175, l'istituto, il pontefice ammise anche dei coniugati nella prima categoria dei membri dell'ordine; per costoro, era dato decisivo valore all'obbedienza come costitutiva dello stato penitenziale. V. *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, Italia Sacra, 24 (Roma, 1977), p. 296-298.

Gérard Fransen

LA LETTRE DE HINCMAR DE REIMS AU SUJET DU MARIAGE D'ÉTIENNE

Une relecture

Hincmar de Reims n'a pas bonne presse. On l'accuse de manipuler les textes et d'en inventer. Tout récemment, M. Jean Devisse a tenté, sur la base d'une très vaste enquête, d'établir la probité de l'archevêque[1], sans cependant que ses arguments aient réussi à emporter les dernières réserves[2].

La lettre de Hincmar à Raoul de Bourges et à Frotaire de Bordeaux au sujet du mariage d'Étienne, comte d'Auvergne, a été l'objet de nombreuses études; elle est importante parce qu'elle se situe à 'l'origine de la faculté de rompre le mariage non consommé'[3] (nous verrons plus loin dans quelle mesure cette affirmation est admissible), mais aussi parce qu'on y voit une illustration de la méthode suivie par Hincmar: 'renversement de la doctrine de Léon', 'cette solution n'est obtenue que par un grave remaniement du texte de Léon'[4]. C'est à propos de cette lettre que Hincmar apparaît comme 'der fingerfertige Kleinmeister der Verunstaltung der einen Satz Papst Leos I. um ein "non" vermehrt und dem Kirchenvater Augustin unterschriebt'[5].

Nous limiterons notre enquête à ces deux points: le texte prétendu d'Augustin et l'insertion d'un 'non' dans un texte de S. Léon. Mais nous

[1] Jean Devisse, *Hincmar, Archevêque de Reims (845-882)*, Travaux d'histoire éthico-politique, 29 (Genève, 1976), 3 volumes, 1585 p.

[2] Horst Fuhrmann, 'Fälscher unter sich: zum Streit zwischen Hinkmar von Reims und Hinkmar von Laon', dans *Charles the Bald, Court and Kingdom*, Papers based on a Colloquium held in London in April 1979, edited by Margaret Gibson and Janet Nelson, Bar International Series, 101 (Oxford, 1981), p. 244 et n. 36. 'Es bedeutet eine Mohrenwäsche'.

[3] Jean Gaudemet, 'Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé', dans *Proceedings of the fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Salamanca 21-25 September 1976, edited by St. Kuttner and K. Pennington, Monumenta Iuris Canonici, Series C Subsidia, volumen 6 (Città del Vaticano, 1980), p. 309-331, reproduit sous le titre 'Les origines historiques...' dans *Sociétés et Mariage* (Cerdic Strasbourg, 1980), p. 210-229.

[4] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 316-317 (215).

[5] H. Fuhrmann, 'Fälscher unter sich', p. 244.

les considérerons dans le contexte tout entier de la lettre, qui est une réponse à une consultation. Gratien a repris ces deux textes dans son *Décret*, et l'on peut penser que, par un choc en retour, sa problématique sur le rôle respectif du consentement et de la consommation dans la formation du lien matrimonial n'a pas été sans influencer l'interprétation donnée aujourd'hui au texte de Hincmar.

Nous traiterons successivement de l'état du texte, puis du texte lui-même dans son ensemble; nous examinerons les reproches faits à Hincmar et proposerons notre réponse, enfin nous émettrons quelques suggestions.

État du texte

La lettre de Hincmar (fin 860) à Raoul de Bourges et Frotaire de Bordeaux a été éditée par Jacques Sirmond (*Hincmarii Remensis opera*, t. 2), édition reprise par Migne (PL 126, ep. 22, col. 132-153); elle existe actuellement en édition critique par E. Perels dans MGH *Epistolae Karolini Aevi*, 8, fasc. 1, ep. 136, p. 87-107[6].

Cette dernière édition est basée sur trois manuscrits: le fameux Berlin Phill. 1769, du IX[e] siècle (prov. Dijon)[7], un autre du XI[e] siècle (Sélestat, 99, prov. Hirsau)[8] et un du XII[e] siècle (Florence, B.N. Convv. Soppr. B. 3. 1122, prov. Saint-Hubert en Ardenne)[9]. Or, dans le ms de Sélestat, notre lettre fait partie d'une collection canonique, celle que nous avons appelée 'Collection de Semur en Auxois'[10] et dont nous connaissons quatre autres manuscrits: Semur en Auxois, B.M. M 13[11], Madrid, B.N. 428 (= C 40)[12] (dans ces deux mss notre lettre est précédée d'une rubrique: Hec epistola per xvi titulos diuiditur), Orléans, B.M. 306 (Fleury)[13], un des mss utilisés par Sirmond, et Paris, B.N. 18221 (donné à Gaignières par l'abbé de Castres le 21 octobre 1709)[14]. Cette collection,

[6] *Hincmari Episcopi Remensis Epistolarum pars prior*, MGH Epist. VIII (Berlin, 1939).

[7] V. Rose, t. 1, p. 187, n° 90. Ce ms dijonnais provient de la bibliothèque S.J. de Verdun et a été utilisé par Sirmond.

[8] *Catal. Départ.* in-4°, t. 3, p. 590-591.

[9] G. Fransen dans *Revue bénédictine*, 87 (1977), p. 194-196.

[10] G. Fransen, 'Manuscrits de collections canoniques', *Bulletin of Medieval Canon Law*, N.S. 6 (1976), p. 67-68.

[11] *Catal. Départ.*, t. 6, p. 301-302.

[12] *Inventario General*, t. 1, p. 288-289 (Provenance: Bibl. real).

[13] *Catal. Départ.*, t. 12, p. 154. Nous remercions Mme L. Fowler Magerl qui nous a signalé ce ms et le suivant et nous en a procuré des photostats.

[14] L. Delisle, *Inventaire des ms latins de N.D. et d'autres fonds* (Paris, 1871), p. 87.

du moins dans son état premier, est antérieure à la réforme grégorienne. L'ordre des textes n'y est pas constant et le ms Paris 18221 est assez différent des autres. Nous avons collationné le texte édité avec tous les mss (sauf Berlin) et nous avons pu constater que, si la collation du ms de Sélestat (C) laissait à désirer, le texte des MGH était satisfaisant, sans préjudice de l'une ou l'autre amélioration.

Deux remarques se dégagent de ces faits. Tout d'abord la diffusion du texte de la lettre 136 est beaucoup plus large qu'on ne le pensait jusqu'ici et elle se fait surtout par le truchement d'une collection canonique. Il faudrait sans doute examiner plus à fond la manière dont les divers mss divisent le texte. Les mss de Sélestat et d'Orléans concordent entre eux et n'ont pas de rubriques *in textu* (je ne possède pas de photostats de leur *capitulatio*). Les rubriques des mss de Semur, Madrid et Paris sont identiques et situées aux mêmes endroits du texte. La division recouvre celle des deux autres mss, mais elle est plus détaillée. La *dampnatio memoriae* de Hincmar est donc loin d'être absolue, et cette collection canonique pourrait expliquer la résurgence de textes Hincmariens dans la collection en X parties et dans les Sentences de Maître A au premier quart du XII[e] siècle.

Une seconde remarque concerne l'incertitude de la tradition manuscrite au sujet d'un passage important pour notre étude [éd. p. 93 lin. 6-7] Voici ce passage:

> Nec habent nuptiae in se Christi et Ecclesiae sacramentum *sicut* beatus Augustinus dicit *si se* nuptialiter non utuntur, idest si eas...
> sicut] si, ut Semur, si (rasure) ut Paris
> si se Edd (Sirmond et MGH), *supra lin. add.* Orléans[2]: si Madrid, Florence, *om.* Berlin, Sélestat, Semur, Paris, Orléans[1]

Tel qu'il se lit dans les deux plus anciens mss (Berlin, Sélestat), le texte n'a pas de sens: 'sicut beatus Augustinus dicit nuptialiter non utuntur...'. Semur et Paris trouvent le *si* manquant dans 'sicut' qu'ils transforment; Madrid et Florence ajoutent un *si* avant 'nuptialiter' et Orléans, de seconde main, insère un 'si se' au-dessus de 'nuptialiter'.

Observons seulement que Madrid et Florence appartiennent à des traditions différentes et que Paris s'écarte assez souvent du groupe Sélestat, Orléans/Semur, Madrid, lequel constitue avec lui la 'tradition canonique'.

Nous reviendrons sur ce point dans la suite. Il nous faut à présent examiner l'ensemble de la lettre incriminée.

Contenu de la lettre

1. Requête adressée à Hincmar par les évêques réunis à Douzy (octobre-novembre 860) [p. 88 lin. 15 - 90 lin. 24]. Étienne, comte d'Auvergne, est accusé par son beau-père Régimond devant le synode de Douzy de ne pas vouloir consommer son mariage, sous prétexte qu'il aurait eu auparavant commerce charnel avec une parente de son épouse. Rappelons que, selon le droit canonique en vigueur (auquel Hincmar se réfère dans le cas du divorce entre Theutberge et Lothaire)[15], les incestueux (y compris ceux qui ont successivement commerce avec deux personnes parentes entre elles) et leur complice se voient interdire tout mariage, leur vie durant. Ils devront se séparer et vivre perpétuellement en pénitence. Et faisons observer que les notions de nullité de mariage, d'empêchement, de séparation (avec ou sans possibilité de remariage) ne sont pas, à beaucoup près, aussi nettement définies qu'elles le seront trois siècles plus tard.

2. Réponse de Hincmar: questions de procédure [90.25 - 92.20].

3. Description du mariage [92.21 - 93.20]. 'Qualiter debeat iniri coniugium?' Il relève tout d'abord que le 'antequam convenirent' du mariage de Joseph et de Marie se rapporte à la célébration du mariage 'antequam nuptiali celebratione convenirent'. Pour Hincmar, et d'après les 'saints docteurs' auxquels il se réfère, le mariage doit se faire entre personnes égales et libres, la jeune fille doit être obtenue de ses parents, puis 'legaliter desponsata, dotata et publicis nuptiis honorata' et enfin 'coniugii copulae sociatur et ex duobus unum corpus efficitur'. Sans aucun doute, pour Hincmar, l'union charnelle est partie essentielle du mariage. Cependant elle ne constitue pas le mariage (et de citer le texte de S. Léon à Rusticus de Narbonne): il y faut en plus le 'nuptiale mysterium'. A partir de ce texte, Hincmar se fait fort de prouver que des noces sans cohabitation ne font pas un mariage. C'est le point délicat, — et critiqué, — de cette argumentation. Nous y reviendrons.

4. Après avoir exposé [93.21 - 95.14] ce qu'est le 'nuptiale mysterium' qui distingue le concubinat du mariage,

5. il applique la définition du mariage et celle du 'nuptiale mysterium' au mariage d'Étienne [95.15 - 96.21]:

[15] PL 126, col. 706-707 (int. XII fin). J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 314 (213): 'on ne peut inciter les époux au péché' affaiblit la pensée (et l'argumentation) de Hincmar. Voir une critique de celui-ci dans J. Freisen, *Geschichte des kan. Eherechts bis zum Verfall der Glossen-literatur* (Paderborn, 1893), p. 578-579.

> non habentes incorporationis unitate Christi et Ecclesiae sacramentum sed superducentes turpitudini velamentum, totumque quod in eis est actum, figmentum simulationis fuit, non veritas. Quae nuptiae ... etiamsi sexuum commixtio eas subsequeretur, legitimam coniugii copulam optinere non possent nec ratum coniugium stabilire valerent, quin potius irrita omnia fierent: quoniam non sine separatione (propter incestus crimen quod habere non potest Christi et Ecclesiae sacramentum) vulnera (quae concumbentes inflicta susciperent) medicamento paenitentiae in eis sanari valerent.

Si ce 'mariage' avait été consommé, il faudrait séparer ces époux, devenus incestueux par la consommation de leur mariage.

6. Il faut les séparer dès maintenant [96.21 - 97.14]. Ceux qui ne peuvent s'unir pour un motif d'ordre physique peuvent se remarier; a fortiori ceux dont l'union n'est pas possible pour un motif d'ordre moral.

7. L'indissolubilité du mariage n'est pas en cause [97.15 - 98.6]. Dans un mariage (copula coniugalis) 'in qua desponsatione, dotatione et nuptiarum sacramento, corporis scilicet unitate, Christi et Ecclesiae docetur fuisse mysterium' il ne peut y avoir de séparation. On notera que le 'Christi et Ecclesiae mysterium' ne se rapporte pas à un des 'éléments' mais à leur ensemble.

8. Pour ramener la paix, Hincmar suggère qu'Étienne donne à son épouse le *Morgengabe* qu'elle aurait reçu après la nuit de noces. Il répond aux objections [98.7 - 99.32].

9. Comparaison avec le baptême [99.32 - 102.14].

10. Conclusion et application au mariage [102.15 - 104.17]. De même que les bonnes œuvres sont inopérantes sans le baptême et qu'il n'y a de baptême vrai que celui qui est célébré 'catholice', ainsi 'legitimum et verum non potest esse coniugium in quo docetur nuptiale non esse mysterium vel quod non docetur nuptialiter copulatum'. Importance de la célébration publique. Après celle-ci, Étienne, avec ou sans pénitence ne pourrait se séparer de son épouse, même si le mariage n'avait pas été consommé, 'nisi in istius concubitu incestale malum potuisset intervenire'. Il pourrait cependant demeurer avec elle, de commun accord, dans la continence.

> De nuptiatis autem sed innuptis, id est de nuptiarum celebratione in quibus arrae sponsaliorum et benedictio sacerdotalis et dotationis confirmatio et Christi atque Ecclesiae mysterium ad completionis perfectionem dirigitur sed non carnis unione completur; sed consilium bonum, ut de Ioseph diximus, consilio meliore mutatur ut in continentia perpetuo maneat...

En conclusion, ceux qui sont 'mariés' ou bien doivent vivre en continence parfaite, ou bien

nisi hoc crimen incestuale vel aliud quodlibet prohibuerit quod in se vel secum non recipit Christi et Ecclesiae sacramentum, nuptialiter nubant, si ex consensu continere non poterunt.

11. Problèmes concernant la séparation [104.18 - 105.23]. Ceux qui se séparent pour fornication. Séparation en cas de non consommation. Impuissance. Maléfice: dans ce cas, prières et aumônes... 'Qui *forte* si sanari non poterunt, separari valebunt'.

12. Jugement [105.24 - 106.23].

13. Conseil aux évêques pour le maintien de la paix [106.24 - 107.8].

14. Conclusion de la lettre [107.9 - 20].

Examen des reproches faits à Hincmar

Hincmar de Reims est un redoutable jouteur, mais il est aussi un bon connaisseur de la patristique, et ses lectures comme son souci d'information sont bien connus[16]. Il va introduire dans le débat de nombreux textes des Pères de l'Église, mais il en est un qui forme le noyau de son argumentation et qu'on l'accuse d'avoir falsifié. Il s'agit d'une décrétale par laquelle le pape S. Léon répond aux questions qui lui avaient été proposées par Rusticus de Narbonne. Une de celles-ci concerne le cas d'un clerc qui donne sa fille en mariage à un homme qui, auparavant, avait eu une concubine.

IV. Non omnis mulier viro iuncta uxor est viri, quia nec omnis filius haeres est patris. Nuptiarum autem foedera inter ingenuos sunt legitima et inter aequales, multo prius hoc ipsum Domino constituente quam initium Romani iuris existeret. Itaque aliud est uxor, aliud concubina, sicut aliud est ancilla, aliud libera. Propter quod etiam Apostolus ad manifestandam harum personarum discretionem testimonium ponit ex Genesi, ubi dicitur Abrahae: Eiice ancillam et filium eius; non enim haeres erit filius ancillae cum filio meo Isaac.
Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexuum coniunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. Igitur cuiuslibet loci clericus, si filiam suam viro habenti concubinam in matrimonio dederit, non ita accipiendum est quasi eam coniugato dederit, nisi forte illa mulier et ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata videatur.
V. Paterno arbitrio viris coniunctae carent culpa si mulieres quae a viris habebantur in matrimonio non fuerunt quia aliud est nupta et aliud concubina.

[16] J. Devisse, *Hincmar*, p. 917-950 et 1237-1514.

Le raisonnement de Léon semble très clair, même si certains en ont perdu de vue le sens obvie. Il ne suffit pas qu'un homme et une femme vivent ensemble pour qu'ils soient mari et femme. La 'societas nuptiarum' a, dès le début, été constituée de telle sorte que au-delà (ou bien 'outre', ou encore 'à côté') de l'union des sexes elle eût en elle le 'sacramentum' du Christ et de l'Église. Il n'est pas douteux que la femme qui ne réunit pas les conditions du 'nuptiale mysterium' n'appartient pas au mariage (mais au concubinat). Cependant, dit la fin du texte, une concubine peut devenir épouse si elle est 'ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata'.

Il ne faut donc pas chercher dans ce texte une allusion à la théorie consensualiste du mariage[17]. S. Léon dit seulement qu'il ne suffit pas qu'une femme vive avec un homme pour qu'elle soit son épouse: il faut qu'elle ait rang d'épouse: qu'elle soit libre, dotée et que son mariage soit public. C'est le sens de 'nuptiale mysterium'.

Le texte final qui, dans certaines collections, est 'ajouté'[18] à celui qui nous occupe, est en réalité la réponse de S. Léon à la consultation suivante de Rusticus de Narbonne. Cette 'finale' se trouve dans l'édition des Ballerini à sa place (V). Certaines collections l'ont jointe au texte précédent, qu'elle paraît compléter.

Il est aussi une variante, que l'on trouve tout au long de la tradition de ce texte, depuis la *Dionysiana* jusqu'à la *Panormie* d'Yves de Chartres. Au lieu de 'praeter sexuum coniunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum', de nombreux manuscrits, — et parmi eux des manuscrits rémois contemporains de Hincmar, — lisent 'praeter sexuum coniunctionem *quae* haberet in se...'. Cette insertion de 'quae' rend la phrase boîteuse: elle semble dire que c'est la 'sexuum coniunctio' qui doit avoir en elle-même le 'sacramentum Christi et Ecclesiae'; le 'praeter' n'a plus de sens car le texte n'indique plus ce qui est 'praeter sexuum coniunctionem', puisque c'est celle-ci qui a en elle-même le mystère du Christ et de l'Église. Ce n'est évidemment pas cela que Léon veut dire[19].

Voyons maintenant l'emploi que Hincmar fait de ce texte. Son propos

[17] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 316 (214): 'Léon... reconnaissait qu'il y avait *sacramentum* indépendamment de l'union physique et que le *nuptiale mysterium* existait dans le *matrimonium* (consensuel), alors qu'il était absent d'un simple *concubinatus*'.

[18] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 311-312 (211-212): 'Il figure avec une finale qui ne se trouve pas dans la décrétale de Léon telle que l'ont éditée les Ballerini'. Voir PL 54, Inquis. IV, col. 1204-1205, Inquis. V, col. 1205 et note c.

[19] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 312-313 (212): 'Malgré cette différence d'expression, la doctrine reste la même'.

[92.21] est d'indiquer 'qualiter debeat iniri coniugium': un mariage que l'homme ne peut séparer [92. 31-32].

> De qua coniunctione, écrit-il, magnus Leo papa ad Rusticum Narbonensem scribit episcopum: Non omnis, inquiens, mulier viro iuncta uxor est viri quia nec omnis filius heres est patris. Nuptiarum autem foedera inter ingenuos sunt legitima et inter aequales. Et paulo post: Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit ut praeter sexuum coniunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium.

Pour Hincmar, comme pour Léon, l'union charnelle ne suffit pas à constituer le mariage car celui-ci doit avoir le 'Christi et Ecclesiae sacramentum'; en conséquence, il faut en plus de l'union charnelle, le 'nuptiale mysterium'.

Hincmar, dans les lignes qui suivent, et il nous l'annonce, va *raisonner à partir* de ce texte. Il n'en fait donc pas l'exégèse mais s'en sert comme base de son argumentation.

> Et nos e regione hinc etiam ostendere possumus quia non omnes nuptiae coniugalem copulam faciunt, quas non sequitur commixtio sexuum, sicut nec semper illius est filius omnis heres cuius esse noscitur heres.

Léon avait écrit: Toute femme vivant avec un homme n'est pas son épouse, de même que tout fils n'est pas l'héritier de son père. Hincmar annonce son intention: à partir de là nous pouvons montrer que toutes les noces ne font pas une 'coniugalis copula' (= un mariage) si l'union des sexes ne suit pas, de même que tout héritier n'est pas le fils de celui dont on sait qu'il est l'héritier.

> Nec habent nuptiae in se Christi et Ecclesiae sacramentum, *sicut* beatus Augustinus dicit, *si se* nuptialiter non utuntur, id est si eas non subsequitur commixtio sexuum. Nec pertinere poterit illa mulier ad matrimonium...

On a cherché en vain, et pour cause, le texte d'Augustin auquel Hincmar ferait allusion, ou plutôt qu'il citerait, et on en a conclu à une attribution erronée, autrement dit, à une tromperie[20]. Je pense que ce reproche est injustifié. Il faudrait d'abord voir *sur quoi* porte le 'sicut beatus Augustinus dicit'. Si on laisse le texte tel quel, je ne vois pas ce qui exige de le référer à toute la phrase et je ne vois pas ce qui empêche le lecteur de l'entendre comme se rapportant à 'Christi et Ecclesiae sacramentum'. Si on corrige le texte, en supprimant 'si se' très mal attesté, et en lisant 'si, ut beatus Augustinus dicit, nuptialiter non

[20] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 316 (215): 'attribution erronée' et H. Fuhrmann cité plus haut note 5.

utuntur', la référence à Augustin, limitée à l'expression 'nuptialiter uti', renvoie à un texte authentique d'Augustin, cité plus loin [98.35 - 99.1], 'Nec ideo se arbitrentur meliores esse primis patribus sanctis qui nuptiis, ut ita dicam, nuptialiter usi sunt' (*De bono coniugali* XXXII [31]).

Sirmond et Perels lisent 'si se' qui ne se trouve que dans le seul ms de Fleury et de seconde main; deux autres mss ont 'si'. Mais il faut avouer que le 'si, ut' au lieu de 'sicut' ne se trouve, lui aussi (et sans doute comme correction dans le ms de Paris), que dans deux mss. D'autre part, le 'id est si' du dernier membre de phrase semble exiger un 'si' dans le membre précédent. Tout serait simple si '*utuntur*' pouvait être un passif. Au lieu de l'amendement 'se', qui me paraît vraiment dur, ne pourrait-on pas lire (puisqu'il faut de toute manière proposer un texte lisible et recourir à une conjecture) '*si, ut* beatus Augustinus dicit, *nuptiis* nuptialiter non utuntur...' ou bien '*si, ut* ... *eis* nuptialiter...'. C'est des noces que les époux usent nuptialement et non d'eux-mêmes. Je pense, quant à moi, que la référence à Augustin porte sur le 'nuptialiter uti' et non sur toute la phrase: celle-ci fait partie du raisonnement, de l'exposé de Hincmar: comme la phrase suivante elle débute par 'Nec'. On pourra sans doute objecter à cette interprétation qu'elle n'est pas celle de Gratien, ni de ses sources (Collection en X parties ou *Sententiae Magistri A*) qui attribuent à 'Augustinus' le texte suivant: ' non est perfectum coniugium si non sequitur coniunctio sexuum'[21]. Cela prouve qu'ils ont sans doute lu Hincmar, mais qu'ils l'ont mal lu, comme le prouve l'insertion d'un 'non' dans le texte de S. Léon, qui est leur fait et non celui de Hincmar.

Il faut donc traduire: Les noces n'ont pas en elles-mêmes le *sacramentum* du Christ et de l'Église si, comme le dit Augustin, on n'en use pas nuptialement, c'est-à-dire si l'union des sexes ne les suit pas. Et Hincmar de continuer: La femme avec laquelle il n'y a pas eu d'union sexuelle ne pourra appartenir au mariage, *de même qu*'il n'est pas douteux que la femme chez laquelle il n'y a pas de 'nuptiale mysterium' n'appartient pas au mariage. C'est ce que prouve Léon en disant: 'Unde, cum societas nuptiarum...'. Hincmar use d'un argument a pari, à partir du texte de Léon. De même qu'il faut, pour qu'il y ait mariage, le 'nuptiale mysterium', ainsi faut-il la 'commixtio sexuum'. Et il prouve son affirmation en citant à nouveau Léon: 'Comme la société nuptiale a été

[21] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 327 (222). Ajoutez: Heinrich J.F. Reinhardt, *Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon*. Anhang: *Edition des Ehetraktates des Sententiae Magistri A*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 14 (1974), p. 185-186, n. 60-62.

constituée dès l'origine de telle sorte qu'en dehors de l'union des sexes elle eût le *sacramentum* du Christ et de l'Église'; et encore: 'Celui qui donne sa fille à un homme ayant une concubine ne doit pas être considéré comme la donnant à un homme marié, sauf si la femme est devenue libre, a été dotée et honorée par des 'nuptiae publicae'.

Dire, comme le fait M. Jean Gaudemet[22] que, pour Léon, le 'nuptiale mysterium' est le 'sacramentum' dont l'existence est possible 'praeter sexuum coniunctionem', c'est ne pas tenir compte de la question posée à Léon par Rusticus et se méprendre sur le sens de 'praeter'. Léon dit que la 'sexuum coniunctio' ne suffit pas à fonder le mariage, qu'il y faut (en plus) le 'nuptiale mysterium', c'est-à-dire que la femme avec laquelle l'homme vit ait vraiment rang et qualité d'épouse. Léon indique ce qui manque à la 'sexuum coniunctio' pour être mariage; Hincmar dit que le 'nuptiale mysterium' ne suffit pas pour qu'il y ait mariage, mais qu'il faut en plus 'sexuum coniunctio'. Peut-on reprocher à Hincmar de manquer de logique? Sans doute renverse-t-il (mais est-ce bien exact?) le raisonnement de Léon, ou plutôt met-il sur le même pied les deux éléments mentionnés par Léon (union charnelle et mystère nuptial), alors que pour Léon l'un (union charnelle) fait partie du donné, du cas envisagé et proposé; ce qui est affirmé c'est son insuffisance à créer à lui seul (sans le mystère nuptial) un mariage.

Je ne crois pas que l'on puisse accuser Hincmar d'autre chose que d'une logique implacable, et d'ailleurs pleinement consciente. Il ne veut pas donner une exégèse du texte de Léon mais 'Et nos e regione hinc etiam ostendere possumus...', raisonner à partir de ce texte. Si les éditeurs distinguaient mieux les citations explicites des allusions, il me semble que de nombreux problèmes seraient évités parce que, simplement, ils ne se posent pas.

Et Hincmar de conclure [93. 15-20]:

> Quibus sententiis evidenter ostendit quia tunc est vera legitimi coniugii copula (= un vrai mariage) quando inter ingenuos et inter aequales fit et paterno arbitrio viro mulier ingenua, legitime dotata et publicis nuptiis honestata sexuum commixtione coniungitur. Et tunc habent nuptiae in se Christi et Ecclesiae sacramentum et tunc pertinere noscitur mulier illa ad matrimonium in qua et sexuum commixtio et nuptiale docetur fuisse mysterium.

[22] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 317 (215). Le terme clef est 'sicut' et le sens de la phrase apparaît mieux si on inverse les termes: de même qu'il n'est pas douteux (texte de Léon) que la femme chez laquelle il n'y a pas 'nuptiale mysterium' n'appartient pas au mariage, ainsi (dit Hincmar) la femme qui ne s'est pas unie à son mari n'appartient pas au mariage.

On ne peut être plus clair: deux éléments sont nécessaires pour qu'une femme soit épouse: la vie commune et le mystère nuptial. Mais, si on y regarde bien, Léon ne dit rien d'autre puisqu'il affirme que la vie commune ne suffit pas à fonder un mariage, qu'il y faut en plus le 'nuptiale mysterium'.

Dans la suite de la lettre [97. 10-12], le texte de Léon sera encore invoqué par Hincmar. Il constate que tous les éléments extérieurs, y compris les 'publicae nuptiae' ont été réunis dans le mariage d'Étienne; il n'y manque plus que l'union sexuelle à laquelle Étienne se refuse parce qu'elle les rendrait *tous deux* coupables d'inceste, lui directement, elle comme sa complice. Ils peuvent donc se séparer et se marier avec d'autres 'quia secundum diffinitionem sancti Leonis papae dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium *in qua coniunxione sexuum* non docetur Christi et Ecclesiae sacramentum, hoc est nuptiale fuisse mysterium'.

Ici encore je dois récuser la traduction de M.J. Gaudemet: 'une femme ne peut être considérée comme mariée si le *sacramentum* du Christ et de l'Église, c'est-à-dire le "mystère nuptial" n'a pas été réalisé par l'union charnelle'[23]. Il faut lire: une femme ne peut être considérée comme mariée si, dans son union charnelle ne se réalise pas le mystère du Christ et de l'Église, c'est-à-dire le 'mystère nuptial'. Qu'il y ait glissement ou adaptation du texte de Léon, sans doute. Dans celui-ci, la concubine n'est pas épouse parce que l'union charnelle ne suffit pas, il y manque d'autres éléments (liberté, dot, deductio) qui sont indiqués par 'mystère nuptial'. Dans le cas d'Étienne, ces éléments sont assurés, ces conditions existent, mais l'union charnelle ne pourrait pas, même si elle existait, donner à ce 'mariage' d'être le 'Christi et Ecclesiae sacramentum, hoc est... nuptiale mysterium'. On voit aisément que le 'nuptiale mysterium' peut ne pas exister alors que tous les autres éléments, y compris la consommation prise matériellement, sont réunis. Le logicien se montre ici dans toute sa rigueur, mais en même temps il témoigne d'une conception du 'mysterium' tout autre que matérielle.

Un dernier point avant de conclure. On aurait tort de déduire des principes affirmés par Hincmar que tout mariage non consommé peut, sans plus, être séparé. Il ne peut l'être que dans des cas bien déterminés. Dans le cas d'*impossibilitas coeundi* physique, mais non, sauf après une longue probation, et des prières répétées, si cette impossibilité est due à des 'maléfices'. Dans ces cas, la cessation de cette impossibilité ne

[23] J. Gaudemet, 'Recherche sur les origines', p. 317 (215).

rétablira pas le mariage. Certes, des conjoints peuvent décider de ne pas consommer un mariage 'célébré', mais dans ce cas tous deux doivent rester chastes de commun accord. Ce n'est que dans le cas où la consommation du mariage pose des problèmes d'ordre moral, comme dans le cas d'Étienne, que la séparation des époux et leur remariage sera non pas simplement permis mais toléré. Pour ne pas consommer un mariage, il faut avoir un motif, comme celui qui existe dans le cas d'Étienne. Et d'invoquer le cas de Jean l'Évangéliste[24] auquel il n'eût pas été permis

> secundum evangelii documentum, si desponsatam, dotatam et publicis nuptiis honoratam duxisset, etiam ante unionem carnis relinquere si non delegisset ex consensu in continentia permanere sed aliam ducere. Sicut non liceret Stephano istam quam desponsavit, dotavit et publicis nuptiis honoravit, licet ei non sit mixtus, relinquere et aliam cum paenitentia vel sine paenitentia ducere, nisi in istius concubitu incestale malum potuisset intervenire... [102. 27-32].

Hincmar admet donc une obligation de consommer le mariage célébré. Que dit-il du mariage de la Vierge et de saint Joseph? Il y voit les éléments essentiels, y compris le 'Christi atque Ecclesiae mysterium', mais admet que 'ad completionis perfectionem *dirigitur* sed non carnis unione *completur* sed consilium bonum... consilio meliore mutatur ut in continentia perpetuo maneat'. [103. 31-33]

Conclusions et suggestions

1. Selon le système qui deviendra classique trois siècles plus tard, le mariage d'Étienne était nul à cause d'*affinitas antecedens propter copulam illicitam*. Pour Hincmar, d'ailleurs, il était tout aussi nul parce que forcé et non signifiant: 'figmentum simulationis fuit, non veritas' [96. 19-20]. Et le crime d'inceste qui découlerait de la consommation empêchait ce mariage d'avoir le 'Christi et Ecclesiae sacramentum' [96. 24-25]. Mais Hincmar ne pouvait pas anticiper: il était pris dans des cadres de pensée (l'importance de la célébration et le caractère pénal des interdictions au mariage) qui ne lui laissaient qu'une infime marge de manœuvre. D'autre part, le cas d'Étienne était vraiment un cas limite.

Que les élucubrations auxquelles se livre Hincmar pour le résoudre aient été la voie par laquelle, matériellement, la théorie de la rupture du mariage non consommé s'est élaborée à l'époque classique, cela nous

[24] Sur le 'mariage' de Jean l'Evangéliste, cf. PL 145, col. 665-668.

paraît certain. Mais au prix d'une déformation qu'on n'a pas assez soulignée. En effet, le 'Christi et Ecclesiae sacramentum', que S. Léon aussi bien que Hincmar distinguent très nettement de l'union physique, de la *commixtio sexuum*, est dorénavant figuré par celle-ci[25].

2. L'insertion d'un *non* supplémentaire dans le texte de S. Léon: 'Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta ut praeter commixtionem sexuum *non* habeant in se nuptiae Christi et Ecclesiae sacramentum...' (Sententiae Magistri A, Hildebert de Lavardin, Gratien et, dans les mss récents, *Panormie* d'Yves de Chartres) non seulement fait violence au texte du pape en lui faisant dire le contraire de ce qu'il affirme, mais également modifie le sens de 'praeter' qu'on traduira facilement 'sauf'. En même temps, et c'est l'excuse de ces collecteurs de textes, ils ont attribué à Augustin la paternité d'une phrase entière, alors que Hincmar ne lui empruntait qu'une expression. Dès lors, le texte modifié de S. Léon pouvait passer pour l'expression de la même pensée.

Faut-il en accuser Hincmar? Je pense plutôt que les responsables sont les théologiens du XIIe siècle, passés maîtres dans l'accomodation des textes et qui ne se gènent pas pour 'arranger' les *auctoritates*. Il reste que Hincmar affirme nettement que le mariage, pour être complet, requiert la consommation. Il faudrait une étude complète de ses écrits pour déterminer le sens de cette requête. Les pages qu'a écrites M.J. Devisse sur le mariage chez Hincmar demandent à être complétées[26].

3. Un mot en terminant sur l'introduction du *non* dans la *Panormie*. Je me demande si elle ne s'est pas produite sous l'influence de Gratien. En effet, l'examen de plus de trente mss de la *Panormie* montre que le *non* ne se trouve pas dans les mss les plus anciens (non plus que dans le *Décret*). Or nous savons que la *Panormie* ne céda, comme manuel canonique, devant le *Décret* de Gratien, que dans les deux dernières décades du XIIe siècle. S'il est une étude que nous appelons de nos vœux depuis plus de vingt ans et à laquelle celui que ces simples notes veulent honorer acquiescera, j'en suis certain, c'est un examen complet et raisonné de la

[25] Hugo a Sancto Victore, *De sacramentis*, p. 11, cap. 3 (PL 176, col. 482): 'coniugium... sacramentum est illius societatis quae in spiritu est inter Deum et animam; officium vero coniugii sacramentum est illius societatis quae in carne est inter Christum et Ecclesiam'. Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, 4, dist. 26, c. 6 (PL 192, col. 910): 'consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae quae fit per charitatem significat; commixtio vero sexuum illam significat quae fit per naturae conformitatem'. Rufinus, *Summa Decretorum*, ed. H. Singer (Paderborn, 1902), ad C. 27, q. 2 pr. (p. 442): 'In carnis vero commixtione latet sacramentum Christi et Ecclesiae'.

[26] J. Devisse, *Hincmar*, p. 367-468.

tradition manuscrite de la *Panormie*. A en juger par une enquête rapide dans les mss de la B.N. de Paris signalés par Paul Fournier[27], elle fera découvrir des remaniements ou des abrégés dont l'étude nous permettra de mieux comprendre le monde canonique du début du XIIe siècle. Et elle permettra de jeter les bases d'une édition critique qui remplace — enfin! — les parodies que sont celles de Sébastien Brant et de Melchior de Vosmedian, lesquelles handicapent lourdement, par leurs inexactitudes inadmissibles, le travail des historiens et des canonistes.

[27] Nous avons exposé une partie des résultats de cette recherche préliminaire: G. Fransen, 'Autour d'Yves de Chartres', dans *Institute of Medieval Canon Law, Bulletin for 1965*, *Traditio*, 21 (1965), p. 516-517.

DIRK VAN DEN AUWEELE

NOTE SUR LES FRAGMENTS GANTOIS DES *QUESTIONES SABBATINE* DE PILLIUS MEDICINENSIS

Récemment, dans une remarquable étude d'une originalité méthodologique captivante et d'un raffinement technique poussé Mlle Annalisa Belloni a fait le point sur la tradition manuscrite des *Questiones sabbatine* de Pillius Medicinensis, civiliste bolonnais du XII[e] siècle [1]. Ses recherches sur la genèse et la structure de cette collection de questions constituent un dossier fouillé. Ses conclusions novatrices mènent à l'élaboration des principes de base d'une édition critique affinée, dont elle présente d'ailleurs un premier échantillonnage convaincant, quoique susceptible de plusieurs mises au point [2]. Elle a le grand mérite d'avoir repris à zéro ce dossier difficile et compliqué sans se laisser influencer par les résultats de recherches antérieures très valables mais partielles [3]. Le *Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte* (Francfort-sur-le-Main) a largement contribué à la réalisation de cette analyse approfondie: Mlle Belloni a pu disposer de la documentation rassemblée par

[1] A. Belloni, 'Le collezioni delle "Questiones" di Pillio da Medicina. Storia del testo e tradizione manoscritta con l'ausilio del computer', *Ius Commune*, 9 (1980), 7-137.

[2] *Ibidem*, 101-37 (édition critique des questions 9, 10, 16, 19, 24, 32 et 43). On aurait préféré, en outre, une différentiation plus nette entre le *textus in genere* (α) et le *textus receptus* (β), peut-être même une édition parallèle des deux textes. Il nous semble aussi que la priorité (presque absolue) donnée à *T* (*Toledo, Biblioteca de la Catedral, 39-28*) n'est nullement justifiée, car très souvent les autres manuscrits offrent une meilleure lecture du texte et placent *T*, avec la lecture manifestement fautive, dans une position isolée. Certes, l'ordinateur a ses avantages, mais avant de procéder à un traitement purement quantitatif il importe de faire le choix qualitatif des variantes, sinon on risque de fausser et les perspectives et les résultats.

[3] Voir, pour la bibliographie récente, P. Weimar, 'Die legistische Literatur der Glossatorenzeit', in H. Coing, *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, I. Mittelalter (1100-1500). Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung* (München, 1973), 247-8 et passim. A compléter par: G. Santini, *Università e società nel XII secolo: Pillio da Medicina e lo Studio di Modena. Tradizione e innovazione nella scuola dei Glossatori. Chartularium Studii Mutinensis* (*Regesta*) (*Specimen 1096-1200*), et en collaboration avec F. Valenti, *Chartularium Pilii Medicinensis (1169-1207)*, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Modena, 143 n.s. 78 (Modena, 1979); H. Hoehne, 'Pilii Medicinensis Summula de Reorum Exceptionibus "Precibus et Instantia"', *Ius Commune*, 9 (1980), 139-209; S. Caprioli, 'Un altro testimone parziale delle questioni di Pilio', *Studi sulle 'Questiones' civilistiche disputaté nelle Università medievale* (Catania, 1980), 215-222.

l'*Arbeitsgruppe 'Legistik'* dirigé par Peter Weimar et pour le traitement par ordinateur du texte, Gero Dolezalek lui a prêté conseil et assistance[4].

Cette note n'a d'autre prétention que d'attirer l'attention sur les fragments gantois des *Questiones* de Pillius, découverts et signalés il y a déjà quelques années mais ignorés de Mlle Belloni — sans doute n'avait-elle pas pu en prendre connaissance à temps —, et d'essayer de situer ce témoin textuel négligé par rapport aux différentes recensions reconnues dans la tradition manuscrite[5]. Il convient, en particulier, d'envisager la possibilité ou l'impossibilité d'une intégration du texte gantois oublié dans le modèle structural conçu par Mlle Belloni. Grâce à sa pénétrante étude pareil examen, déjà annoncé jadis, paraît maintenant davantage possible et justifié[6].

Ces fragments font partie d'une petite collection de *membra disiecta* formée dans le courant du XIXe siècle aux Archives de l'État à Gand. Stimulés par l'archiviste général L.-P. Gachard, des archivistes gantois comme J. de Saint-Genois (1813-67), V. Gaillard (1825-56) et probablement aussi A. Diegerick (1851-1911) ont manifesté très tôt un intérêt

[4] P. Weimar, 'Zum forschungsgeschichtlichen Ort und zum wissenschaftlichen Auftrag der Arbeitsgruppe "Legistik"', *Ius Commune*, 4 (1972), 28-50; G. Dolezalek, 'Computer und Rechtsgeschichte. Einführung und Literaturüberblick', in *Rechtsgeschichte und quantitative Geschichte*, Ius Commune, Sonderhefte 7 (Frankfurt am Main, 1977), 36-116.

[5] D. Van den Auweele et A. Welkenhuysen, 'Membra disiecta Flandrensia. Fragments de manuscrits conservés à la Bibliothèque universitaire de Gand', *Archives et bibliothèques de Belgique*, 48 (1977), 126-7 n° 11: *Gent, Universiteitsbibliotheek, Hs. 3799 (11)*; cf. 'Select Bibliography', *Bulletin of Medieval Canon Law*, 8 (1978), 66 où l'article précité est répertorié avec mention explicite des *Questiones sabbatine* de Pillius. — Il est à noter que l'aperçu des manuscrits perdus des *Questiones* de Pillius (A. Belloni, 34-6) ne repose pas sur une analyse exhaustive des catalogues édités des bibliothèques médiévales. Cet aperçu nous paraît, en effet, assez incomplet. Ainsi, elle aurait au moins dû signaler pour les anciens Pays-Bas méridionaux l'exemplaire que le *professor legum* Gervaise, chanoine de St-Donatien à Bruges, légua en 1291 à l'abbaye de Ter Doest (R.C. Van Caenegem, 'Ouvrages de droit romain dans les catalogues des anciens Pays-Bas méridionaux (XIIIe-XVIe siècle)', *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis / Revue d'histoire du droit*, 28 (1960), 312; A. Derolez, *Corpus catalogorum Belgii. I. Provincie West-Vlaanderen*, Verhandelingen van de koninklijke Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der letteren, 61 (Brussel, 1966), 85 l. 7. On pourrait citer e.a.: M.-H. Jullien de Pommerol, 'La bibliothèque du Collège de Pélegry à Cahors à la fin du XIVe siècle', *Bibliothèque de l'École des chartes*, 137 (1979), 252 n° 40; D. Williman, *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon*, 1, Documents, études et répertoires publiés par l'I.R.H.T. (Paris, 1980), 147 cat. 341. 5 n° 57 (Guigo de Sancto Germano), où (110 cat. 326. 5 n° 46) l'exemplaire de Pietro Colonna (A. Belloni, 36) est également cité; D. Illmer, H. de Ridder-Symoens et C.M. Ridderikhoff, *Premier livre des procurateurs de la nation germanique de l'ancienne université d'Orléans, 1444-1546. II. 2. Biographies des étudiants, 1516-1546*, in *Les livres des procurateurs de la nation germanique de l'ancienne université d'Orléans, 1444-1602* (Leiden, 1980), 188-9 n° 849 (peut-être).

[6] D. Van den Auweele et A. Welkenhuysen, 126 n. 45.

particulier pour les feuillets détachés de manuscrits servant de dos, de reliure, de cartonnage, de feuille de garde ou de couverture à des registres, cartulaires, liasses et dossiers de toute nature[7]. Sans avoir eu la gentillesse de bien vouloir attendre l'invention de la méthode dite de fluorescence, ils précèdent non seulement les bénédictins mais également les chartistes français signalés par Nicolas Huyghebaert[8]! En classant les divers fonds de leur dépôt ils trouvaient ces fragments découpés non pas en masse mais tout de même en quantités trop importantes pour ne pas être frappés du phénomène. En général, ils se contentaient de les détacher des pièces d'archives et de les rassembler dans une boîte en effaçant ainsi trop souvent toute indication de provenance[9]. Parfois, ils y consacraient une publication[10]. A cette époque, comme aujourd'hui encore, le problème n'était pas de trouver des fragments mais bien de les identifier et d'en saisir l'importance[11].

C'est dans une boîte identique à celles de l'ancien fonds Diegerick (chartes des comtes de Flandre) et contenant comme pièce la plus récente quelques notes manuscrites de Diegerick — ce qui nous permet tout au plus d'avancer 1911 comme terminus ante quem de la formation de cette collection — qu'on a retrouvé deux fragments des *Questiones* de

[7] *Ibidem*, 110-2 n. 11-13; J. Buntinx, 'Rijksarchief te Gent. Historisch overzicht', in *Het Rijksarchief in de Provinciën. Overzicht van de fondsen en verzamelingen* (Brussel, 1975), 147-64.

[8] Nous avons l'impression, à en juger par sa notice critique dans la *Chronique* de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73 (1978), 763-4, que le R.P. Nicolas Huyghebaert a lu un peu vite notre article. Nous n'avons jamais eu l'intention ni exprimé d'ailleurs la prétention de vouloir écrire en une page à peine l'historique de 'l'approche systématique des fragments épars de manuscrits'. Nous avons simplement voulu situer brièvement notre tentative par rapport à quelques étapes importantes de cette approche. Bien sûr notre bibliographie, déjà trop lourde, est sélective et donc discutable. Nous avons retenu quelques études qui, justement, renvoient explicitement aux initiatives signalées par le R.P. Huyghebaert et qui, de plus, se distinguent soit par une dimension de continuité et d'homogénéité soit par une dimension d'originalité. On sait que la bibliographie sur le sujet est immense et que même les excellentes Tables de la *Revue bénédictine*, qui nous ont été d'une très grande utilité, sont loin d'être complètes dans ce domaine. Ainsi, il ne nous a pas paru nécessaire de devoir insister sur les suites aux premières livraisons de D. De Bruyne, A. Wilmart et E.A. Lowe. En outre, nous n'avons jamais attribué la formation de cette collection à A. Diegerick et nous tenons à préciser qu'on y trouve cinq inédits et non pas zéro.

[9] D. Van den Auweele et A. Welkenhuysen, 112 et 138-42.

[10] *Ibidem*, 110-1 n. 11-12.

[11] En effet, l'identification proposée par ces savants est le plus souvent fort sommaire, pour ne pas dire défectueuse ou même tout à fait inexacte. Jamais ils ne s'efforcent à analyser la portée et la signification des fragments retrouvés. Ils se contentent de constater le phénomène et, à la mode du temps, seul un texte en langue vulgaire semble susciter quelque intérêt particulier.

Pillius[12]. Il s'agit de deux bandes de parchemin (max. 324 × 106 mm), découpées d'un manuscrit à deux colonnes du XIIIe siècle en écriture minuscule gothique primitive, qui proviennent des archives du Conseil de Flandre[13]. Chargé en 1852 du classement de ce fonds, dont la réputation et la renommée ne sont plus à faire, V. Gaillard, sans doute inspiré par l'exemple de J. de Saint-Genois, essayait de récupérer de façon plus ou moins systématique les *membra disiecta*[14]. Il n'est pas improbable qu'il ait détaché de l'ancienne série *K1* des registres des examens criminels les fragments qui nous occupent[15]. Il est toutefois à noter que Diegerick a fait 'restaurer' ces registres et que c'est à ce moment que la reliure d'époque a été remplacée par une reliure du XIXe siècle[16].

Ces deux bandes de parchemin constituent les quatre colonnes extérieures de deux feuillets. Le découpage a provoqué à peine la perte de quelques lettres soit au début soit à la fin des lignes. Le texte est remarquablement bien conservé. Toutefois, il est impossible de déceler si les fragments proviennent du même bifeuillet et, le cas échéant, de préciser sa place dans le cahier. D'ordinaire le démembrement de manuscrits se fait par cahier et de chaque cahier on utilise d'abord soit le bifeuillet extérieur soit le bifeuillet intérieur. Mais cette considération générale n'apporte pas de solution au problème de la suite des deux fragments, n'avance en rien la reconstruction de la série de questions comprise entre les deux fragments et n'est pas de nature à élucider le problème pourtant capital de l'ordre des questions[17]. A vrai dire, il est même difficile sinon impossible de prouver que les fragments gantois proviennent d'un manuscrit qui contenait la collection complète ou quasi-complète des *Questiones* de Pillius (un ensemble de 141 questions)[18]. En effet, ils n'appartiennent certainement pas à la famille β, groupant les manuscrits de la soi-disant recension universitaire standardisée des *Questiones*[19]. Il suffit d'invoquer ici l'argument décisif de

[12] D. Van den Auweele et A. Welkenhuysen, 111-2; J. Buntinx, 159-60.

[13] D. Van den Auweele et A. Welkenhuysen, 126-7 et 141.

[14] *Ibidem*, 111 n. 12; J. Buntinx, 154-5; Idem., *Inventaris van het Archief van de Raad van Vlaanderen*, 1 (Brussel, 1964), 19-33 (*Historiek van het Archief van de Raad van Vlaanderen*).

[15] *Ibidem*, 67 et 255-6 n° 8557-93 (*Registers van criminele examens, 1570-1793*; 37 registers).

[16] Nous remercions M. Willy Buntinx, archiviste aux Archives de l'État à Gand, qui nous a renseigné sur ce point.

[17] A. Belloni, 36-43.

[18] *Ibidem*, 36, 40-43 (tables); P. Weimar, *Die legistische Literatur der Glossatorenzeit*, 247; *Pilii Medicinensis Questiones sabbatine*, Corpus glossatorum juris civilis IV. 1 (Augustae Taurinorum, 1968).

[19] A. Belloni, 45-54.

l'ordre divergeant des questions[20]. La même argumentation vaut d'ailleurs pour dissocier le texte gantois de la recension transitoire entre α et β, représentée par un seul manuscrit (*Vat. lat. 7778*)[21]. D'autre part, il ne s'agit pas tout simplement de la conservation de quelques questions isolées[22]. Déjà le nombre assez élevé de questions conservées — les fragments gantois renferment neuf questions, dont cinq de façon intégrale et quatre de façon partielle, et offrent par conséquent un échantillonnage du texte quantitativement comparable à celui du manuscrit de Leyde (*d'Ablaing 3*)[23] —, auquel il faudrait encore ajouter la série incalculable de questions intermédiaires[24], ainsi que l'aspect externe plaident en faveur d'un important ensemble de questions copié dans un atelier par un scribe de métier. La réglure démontre bien la parfaite unité entre le support préparé et le texte reproduit[25]. De plus, le texte gantois témoigne d'un exemplaire dûment corrigé bien que pas tout à fait achevé. En copiant son modèle, y compris les rubriques et les diverses indications de la structure du texte (*questio, contra, sententia*) qui ne sont nullement exécutées à l'encre rouge, le scribe a corrigé en même temps son travail[26]. Ensuite, il y a eu une seconde revision du texte probablement par le même scribe car les corrections semblent être de la même main[27]. Le manuscrit n'a pas été soumis au rubricateur. A première vue, celui-ci n'avait d'ailleurs plus rien à rubriquer. Le scribe avait tout fait, ou presque. Il restait les petites capitales à exécuter[28].

Restes d'un exemplaire contenant une série non négligeable des *Questiones sabbatine* de Pillius nettement distincte de la recension universitaire standardisée (famille β), il convient de constater que les fragments gantois appartiennent à la famille α, groupant tous les témoins d'une tradition textuelle différente de et antérieure à la recension

[20] *Gent, U.B., 3799 (11)*: 62, 53-55; 100-102, 21-22.

[21] A. Belloni, 31-2, 39.

[22] *Ibidem*, 33-34.

[23] A. Belloni, 20-1; P.C. Boeren, *Catalogue des manuscrits des collections d'Ablaing et Meyers*, Bibliotheca Universitatis Leidensis. Codices manuscripti, 12 (Leiden, 1970), 12-3.

[24] D. Van den Auweele et A. Welkenhuysen, 126 et n. 44.

[25] *Ibidem*, 126 n° 11 (voir la description matérielle).

[26] En général, la méthode appliquée est celle de l'exponctuation et, plus rarement, du soulignement. Dès que le scribe remarque sa faute il place des points ou un trait sous les lettres fautives et continue sa transcription en commençant par les lettres (le plus souvent un mot) correctes. La correction apportée ne se trouve donc pas dans la marge ou entre les lignes mais sur la ligne, immédiatement après la faute.

[27] Il s'agit de quelques allégations juridiques ajoutées dans la marge extérieure (voir appendice 2).

[28] Voir appendice 1.

universitaire standardisée qui s'est imposée à partir du début du XIIIe siècle, peu après la mort de l'auteur († prob. vers 1207)[29]. L'origine manifestement italienne des fragments gantois et leur appartenance à la première moitié du XIIIe siècle en sont des indices supplémentaires[30]. Cette conclusion, qui ne peut qu'accentuer l'importance toute relative du témoin gantois, mérite et nécessite quelques précisions et vérifications. La même remarque vaut d'ailleurs pour le manuscrit de Leyde (*d'Ablaing 3*) (un florilège) également de la famille α. Vu le nombre limité des questions conservées (1-5, 8) Mlle Belloni n'a pas analysé le texte de ce fragment. Choix compréhensible mais regrettable[31].

La famille α comporte neuf manuscrits. Les questions du manuscrit de Tolède (*Biblioteca de la Catedral, 39-28*) semblent se rapprocher le plus de l'œuvre originale, tandis que celles du manuscrit de la Vaticane (*Vat. lat. 7778*) représentent déjà une phase de transition entre α et β[32]. L'hypothèse de travail la plus plausible est que le texte gantois doit se situer quelque part entre ces deux extrêmes. Mais où? C'est à ce point précis de l'enquête que les difficultés émergent pour le chercheur démuni de tout l'outillage scientifique dont s'est servie Mlle Belloni. La quantification des variantes donne, sans aucun doute, des résultats très significatifs, mais elle offre le désavantage de rendre impossible non seulement toute vérification externe mais même toute tentative externe de comparaison[33]. Et parmi les chercheurs il y a, hélas, encore quelques *rari nantes* ne disposant pas d'un ordinateur de poche qui pourrait être branché sur celui de Mlle Belloni. Cette minorité d'ancien style aurait préféré un échantillonnage représentatif de variantes aux pourcentages, un listing de variantes significatives aux chiffres. Pourquoi pas une table comparative des variantes des rubriques? Cette remarque ne prétend nullement remettre en cause la méthode suivie par Mlle Belloni. Bien au contraire. Elle est simplement inspirée par les difficultés, voire les limites de notre tentative d'interprétation. Bien sûr, les éditions offrent la possibilité d'une comparaison textuelle. Mais les éditions anciennes ne reflètent que

[29] A. Belloni, 53-4.

[30] *Ibidem*, 54. — Une analyse paléographique, en particulier une comparaison minutieuse entre les fragments gantois et quelques manuscrits italiens de la première moitié du XIIIe siècle, permet cette conclusion.

[31] *Ibidem*, 101.

[32] *Ibidem*, 36-9, 59-100.

[33] Ainsi, la publication des tables de pourcentages nous paraît superflue. Elles n'apportent pas grand-chose au lecteur qui ne dispose pas du dossier complet. Mieux vaut s'en tenir, alors, aux conclusions pures et simples.

la recension universitaire standardisée (famille β)[34], tandis que les éditions critiques partielles d'Ugo Nicolini (1-8) et de Mlle Belloni (9, 10, 16, 24, 32, 42) ne contiennent aucune des questions conservées dans les fragments gantois (62, 53-55; 100-102, 21-22)[35]. Une collation du texte gantois sur l'édition de Rome 1560 ne confirme qu'une conclusion déjà établie: les fragments gantois n'appartiennent pas à la famille β[36].

Restent, évidemment, les tables de concordance de l'ordre des questions dans les différents manuscrits dressées aussi bien par Ugo Nicolini que par Mlle Belloni[37]. Plus sophistiquées que celles d'Ugo Nicolini, les tables de Mlle Belloni offrent l'avantage de donner un aperçu détaillé des représentants de la famille α par rapport à la recension universitaire standardisée (famille β) et mettent en évidence la tradition des questions en blocs bien définis. Clé de la genèse et de la structure des *Questiones sabbatine* de Pillius, la découverte du mécanisme de la formation et de la tradition de blocs de questions devient une des déterminantes du *stemma codicum*[38]. Ainsi, non seulement l'ordre des questions mais aussi, et même davantage, la césure entre les différents blocs est à retenir comme élément de classification. Or, dans aucun des manuscrits actuellement connus de la famille α, et a fortiori de la famille β, on ne retrouve ni l'ordre gantois (62, 53, 54, 55; 100, 101, 102, 21, 22) ni la césure après les questions 62 et 102.

La conclusion s'impose que le texte gantois ne se laisse pas (si facilement) intégrer dans le modèle de classification conçu par Mlle Belloni. Cela suffit-il à évoquer quelque doute sur la validité de ce modèle? Faudrait-il y apporter quelques modifications afin de permettre cette intégration, ou bien faut-il vraiment considérer les fragments gantois comme un témoignage tout à fait particulier, voire exceptionnel de la tradition des *Questiones sabbatine* de Pillius? Ne disposant pas de la documentation nécessaire pour donner une réponse définitive, il revient aux spécialistes d'apporter la *solutio* ou la *sententia*. Afin de faciliter leur tâche il nous a paru utile de publier en appendice (1) la structure détaillée

[34] Voir, pour les éditions anciennes, P.C. Boeren, 12-3, P. Weimar, 247 et A. Belloni, 9.

[35] U. Nicolini, *Pilii Medicinensis Quaestiones sabbatinae. Saggio di edizione*, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della R. Università di Modena, VI. 67 (Modena, 1935) (repr. 1946); A. Belloni, 101-37.

[36] Voir appendice 2.

[37] U. Nicolini, *Pilii Medicinensis Quaestiones sabbatinae. Introduzione all'edizione critica*, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della R. Università di Modena, VI. 54-55 (Modena, 1933), 112-4; A. Belloni, 40-3.

[38] *Ibidem*, 44-5, 70-3.

des fragments gantois et (2) la collation de la *questio* 53 sur l'édition de Rome 1560[39].

APPENDICE 1:

STRUCTURE DES FRAGMENTS GANTOIS

Fragment 1 (numérotation forcément arbitraire)[40].

(1) [*Questio 62*] (ed. Roma 1560, 113-5):
— [f. 1ʳ] ...*§ ult. et ff. de act. emp. ex empto. § ult. Nam malefici* [sic] *emptori est pretium restituendum ... et C. man. per diversas* (ed. Roma 1560, 114).
— *Contra.*
[*E*] *contrario videtur probabiliter posse convinci coheredem ... cum ipsum evictionem non promisisse convincitur.*
— *Sententia.*
[*M*]*ichi. b. sententiam sequenti videtur in hoc casu evictionem non deberi ... ipse evictionem promisit. ut. ff. de evict. si fundus. et l. si servi. et l. si ei.*
(2) [*Questio 53*] (ed. Roma 1560, 98-9):
— *De filio mutili, utrum in feodum succedat.*
— [*Q*]*uidam feudatarius decessit duobus heredibus relictis ... cum et dominus hoc consentiat proponitur officium iudicis.*
— [*Q*]*uod utilis solus debeat habere principatum probabiliter videtur ... idoneum pro se posset representare. ar. ut.*
— *Contra.*
[*E*]*x adverso respondetur quod inutilis frater possit habere partem feudatarium* [sic] *... nichil certe, ergo non debet feudo privari. ar. ut.*
— [f. 1ᵛ] *Sententia.*
[*M*]*ichi videtur distinguendum est utrum alias valeat sustentari circa ... unde iure habeat sustentamentum. ut.*
(3) [*Questio 54*] (ed. Roma 1560, 99-100):
— *De clientulo qui inscio advocato transegit.*
— [*Q*]*uidam dum alterius parrocinio indigeret sibi advocatum sub tali petitione ... proponitur actio prescr. verb. vel certi condicio ex stipulatu.*
— [*Q*]*uod agere possit advocatus cum effectu... ar. ut. C. de captivis. et de postlimi. re non dubito. et ff. de manumissis. testamento. servos.*
— *Contra.*
[*E*]*x adverso respondet clientulus advocato dicens, se non teneri ... videtur habere quam habeat ex litis eventu. ar. ut. ff. ad l. falc. l. III. in fi.*

[39] Nous remercions tous ceux qui ont contribué à l'élaboration de cet article, en particulier le R.P. Hildebrand Bascour (Leuven, Keizersberg), le chanoine Gérard Fransen (U.C.L.) et le prof. Andries Welkenhuysen (K.U. Leuven).

[40] D. Van den Auweele et A. Welkenhuysen, 126.

— [*V*]*idetur distinguendum, utrum advocatus laboraverit ... salarium. In secundo minime. ar. V. C. de presc. XXX. an. l. ult.*
— *Sententia.*
[*M*]*ichi videtur sine preiudicio mei sententie clientulum ad solitum salarium advocato teneri ... in transactione habuit. ut. ff. de evictionibus si dictum § I.*
(4) [*Questio 55*] (ed. Roma 1560, 101-2):
— *De illo qui matrem suam voluit heredem instituere.*
— [*L*]*ucius Titius cum laboraret in extremis matre accersita, eam voluit heredem ... possidenti heredidatem. Queritur quid iuris sit proponitur hereditatis petitio.*
— [*Q*]*uod cum effectu possit intendere, evidenti ratione probatur ... ar. ut. ff. de acq. her. is qui. qui supersti. Iuri enim competituro ...*

Fragment 2 (numérotation forcément arbitraire)[41].

(5) [*Questio 100*] (ed. Roma 1560, 175-7):
— [f. 2r] ... *l. qui cum. § si patris. Item qui divitem affirmat, ut peccuniam vel uxorem ... potuit. ar. ut. ff. de procuratoribus. filius. § invitus. et ff. de servit. l. penult.* (ed. Roma 1560, 176).
— *Sententia.*
[*M*]*ichi videtur sine preiudicio melioris sententie hunc germanum, qui taliter collusit ... removeri. ar. ut. ff. de dolo. et sit. et l. re.*
(6) [*Questio 101*] (ed. Roma 1560, 177-178):
— [*M*]*andavi procuratori meo ut fundum venderet ... vult vendicare. Queritur an possit, proponitur rei vendicatio.*
— [*Q*]*uod accione ... valeat intendere evidenti ratione probatur ... sit denunciationis effectus, in libello nostro continetur.*
— *Contra.*
Contra venditorem [*exceptione*] *rei vendite et tradite repellendum ... non vendiderat sed disposuerat vel sub* [...] *ditur maxime.*
— *Sententia.*
[*M*]*ichi istis distinctionibus videtur emptorem ... peccuniam misit diligens advocatus inveniet.*
(7) [*Questio 102*] (ed. Roma 1560, 178-9):
— [*R*]*ex Francie castrum Turonis cum omni honore atque iurisdictione ... in prima enim questione proponit* [*ecclesia*] *utilem negatoriam.*
— [*Q*]*uod ergo negatoria cum effectu possit competere ... hec quidem sunt que pro ecclesia a*[*l*]*legantur.*
— *Contra.*
[*C*]*ontra ecclesiam vero facere videntur multa ... superflua, ergo inutilis confirmati*[*o*]. *ar. ut.*
— *Sententia.*
[*I*]*n secunda vero questione in qua dicitur utrum canonicis ... nam fecisse fingitur, qui per alium facit. ar. ut.*
(8) [*Questio 21*] (ed. Roma 1560, 32-3):
— *De rustico qui preter debita*[*m*] *pensionem longissimo tempore quedam servicia fecit.*

[41] *Ibidem.*

— [*R*]*usticus dum preter debitam pensionem quedam consuevit domino servitia ... Queritur quid iuris sit, proponitur accio prescriptis verbis.*
— [*Q*]*uod dominus contra rusticum valeat agere cum effectu ... et C. de fundis patri. l. ult.*
— *Contra.*
[*R*]*usticus clipeo rusticitatis armatus dominica iacula ... vel non fuisse factum. ar. ut. ff. de testamentaria. t. duo sunt. et ff. de rebus. du. fuerit.*
— *Sententia.*
[*M*]*ichi videtur distinguendum quare dominus excipiatur utrum iudicio ... ut. ff. de usucapionibus. cum.*
(9) [*Questio 22*] (ed. Roma 1560, 33):
— *De illo qui primum de suis ancillis partum promisit.*
— [*L*]*ucius Titius Gaio Seio primum de ancillis ... potius dari Seio, an Mevio. Proponitur conditio hinc inde.*
— [*Q*]*uod Gaio Seio primum satisfieri debeat ... sic partum Arectuse Mevio permisisse, si non ...*

Remarques:

— La *sententia* de la *questio* 62 débute par un renvoi intéressant: *Michi. b. sententiam sequenti ...*;
— Une correction curieuse est apportée à la *questio* 54: *salarium. In secundo minime. ar. ut.* a.c. *ar. .V̇.* p.c.;
— On notera l'absence de plusieurs allégations juridiques (*ar. ut.* sans renvois);
— On notera les nombreuses différences entre les allégations juridiques des fragments gantois et celles de l'édition (voir A. Belloni, 51).

APPENDICE 2:

COLLATION DE LA *QUESTIO* 53

Ed. Roma 1560, 98-99.	**Ms. Gent, U.B., 3799 (11), f. 1^{r-v}.**
An filius inhabilis ad servitia feudi praestanda succedat una cum fratre habili, si aequaliter sit cum eo haeres institutus.	*De filio mutili utrum in feodum succedat.*
duobus filiis relictis heredibus	*duobus heredibus relictis*
serviendum feudo	*serviendum feudum*
Queritur, an	*Queritur, utrum*
solus, qui est utilis debeat habere feudum, quia est utilis, quod etiam hoc dominus consentiat	*solus feudum habere debeat, quod utilis sit* a.c.] *est* p.c., *cum et dominus hoc consentiat*
Quod debeat	—
Quod is	*Quod utilis*

habere principatum	*habere principitum*
posse probari	*posse convinci*
est onus	*est honus*
argum. C. de furt. l. manifeste	*ar. ut.* ˙ˉ| ˙ˉ *C. de fur. l. ult.* add. p.c. i.m.
non percipit lucrum, qui onus	*non perncipit* (sic) *qui honus*
agnoscere, ut constit. sed. de pac. re. §. mutus	*agnoscere, ar. ut* /˙ | /˙ *C. de episc. et cler. generaliter et C. quibus non ob. long. temp. presc. l. ... et ff. quod cuiusque univ. l.i. i.f. et ff. ad. l. aquil. si servis § si fornicarius* add. p.c. i.m.
possunt, arg. C. de ead. toll. l.I. §. ne autem, et. §. fundum	*possunt, ut.* ˉ | ˉ *ff. ad maced. l. filium ff. de ritu nupt. l. qui provinciam et ff. de mun. et hon. l. munerum § J...* add. p.c.i.m.
dominus ad serviendum alium pro alio	*dominus aliud pro alio ad ad* (sic) *serviendum*
cogitur, arg. C. de solut. l. eum, qui	*cogitur, ar. ut.* : / : *ff. ... l.II.*
multa invenies in questione	*multa in questione*
servire debeat	*servire valeat*
clericus et femina	*femina et clericus*
per substitutum deservire? quare	*servire per substitutum queritur quare*
causa, ut. ff. ad. l. aquil. l. illud	*causa, ar. ut.* /˙| /: *ff. ad l. aquil. illud quesitum est C. ad l. falc. l. ult. C. de off. pr. l.II. i. f.* add. p.c.i.m.
quia hic	*quia hoc*
representare, ut. inst. de fideicom. heredit. §. sed, et quia	*representare, ar. ut.*
exadverso	*contra*
partem feudi	*partem feudatarium* (sic)
mera ratione, et scriptura	*ratione mera et scripta*
equaliter arg. C. de anno et tribus. l.I.	*equaliter, ar. ut.*
quod frater	*quod hic frater*
onus portare et servire	*honus servitutis portare*
enim dicitur honor sine onere, arg. ff. de leg. III. l. I. §. fin	*enim habere honor sine honere, ar. ut.* ˙ˉ | ˙ˉ *ff. de leg. III. l. I. § I* add. p.c.i.m.
portare poterit, per substitutum, arg. C. de epis et cler. l. quisquis	*portare per substitutum, ar. ut.*
quid dices	*quid dicitur*
nunquid possit, privari	*nunquid feudo privabitur*
serviet ergo	*servit ergo per alium et retinebit feudum, uti idem ergo*
dicendum	*dicendum est*
valeat, arg. ff. de edil. edic. l.I. §. causa	*valeat, ar. ut....*

esse impedimento, arg. C. qui pet. tut. l.I. et C. de peric. tut. et tur. l. tutoribus	*esse ei impedimento, ar. ut*
debilis, arg. C. quan. imper. inter. pup. absurdum enim esset	*debilis, ar. ut. Esset enim absurdum*
duplici damno	*duplici quis dampno*
afficiatur arg. ff. ad. l. rhod. de iac. l. navis in fi.	*afficiatur, ar. ut.*
ut talis	*ut inutilis*
certe, igitur	*certe, ergo*
privari	*privari, ar. ut.*
solutio	*sententia*
Mihi videtur sine preiuditio melioris sententie distinguendum, utrum alias valeat substentare circa feudum an non, si vero substentari non valeat, tantum ei relinquatur, unde habeat substentamentum ut. C. de pace. retin. et eius vio. §. mutus, et c. quibus mod. feud. amitt. §. mutus	*Michi videtur distinguendum est, utrum alias valeat sustentari circa feudum an non, si valeat alias sustentari non possunt, totum concedatur fratri, si vero alias sustentari possit, tantum ei reliquatur, unde iure habeat sustentamentum, ut.*

Jacques Paquet

L'IMMATRICULATION DES ÉTUDIANTS DANS LES UNIVERSITÉS MÉDIÉVALES

La preuve par excellence, décisive et suffisante, de l'appartenance à la corporation universitaire médiévale, c'est l'immatriculation, autrement dit l'inscription dans un document officiel des prénom, nom, lieu d'origine et, le cas échéant, titre ou qualité du futur suppôt. Tout qui désire exercer une fonction à l'université doit, au préalable, se faire immatriculer.

L'écrasante majorité des inscrits est composée d'étudiants. C'est eux surtout que visent statuts et règlements lorsqu'ils rappellent le caractère obligatoire de l''*intitulatio*' et en précisent les modalités.

Le type de document dans lequel est consignée l'identité de chacun pose une série de problèmes. J'en retiendrai quatre ici [1], qui concernent en particulier les étudiants: sa genèse et son évolution, sa raison d'être, le contexte dans lequel s'inscrit l''*intitulatio*' proprement dite, enfin, les conséquences de celle-ci pour les intéressés.

* * *

La fusion d'écoles privées en une institution unique marque le point de départ des premières universités et de ce qu'on appellera plus tard l'immatriculation. Au début du XIIIe siècle, les célèbres écoles parisiennes regroupent maîtres et élèves dans un cadre institutionnel dont les traits se dessinent progressivement. A ce moment, en France et en Angleterre [2], fait légalement partie de l''*universitas*' l'étudiant qui peut se réclamer du patronage d'un maître. Aussi rares qu'ils soient, les textes dissipent toute équivoque à cet égard: 'que nul ne soit écolier s'il n'a un maître déterminé'; l'étudiant doit se trouver 'sous l'autorité ou la protection d'un maître' sous peine d'expulsion ou d'emprisonnement; il

[1] Une étude critique sur les matricules universitaires est en préparation. *Deo juvante*, elle paraîtra dans la 'Typologie des sources du moyen âge occidental' que dirige mon collègue L. Genicot.

[2] A l'origine, les 'universitates' italiennes n'accueilleront que des étudiants étrangers. L'élaboration du système des matricules y est mal connue et paraît plus tardive.

est 'soumis' (littéralement: adjugé) à sa direction, déclarent respectivement le cardinal-légat Robert de Courçon à Paris (1215), Henry III Plantagenêt à Cambridge et Oxford (1231) et les premiers statuts de la faculté de médecine de Montpellier (1220)[3]. Affirmations convergentes, de dates proches, émanant d'autorités différentes et concernant des milieux scolaires distincts. Comme le paragraphe '*Verumtamen si eis litem...*' de l'*Authentica Habita* de Frédéric Barberousse, elles cautionnent et officialisent les liens personnels qui unissent l'enseignant et son élève.

Groupant des disciples plus ou moins nombreux autour de sa chaire, le professeur est tenu de rédiger et de tenir à jour la liste de ses auditeurs. Cette liste est consignée dans un '*rotulus*' (Oxford), une '*matricula*' (Oxford et Cambridge) ou une '*cedula*' (Paris)[4]. Il s'agit d'un document privé, dont l'auteur fera éventuellement état auprès des autorités académiques si celles-ci désirent s'assurer que tel candidat à la 'déterminance' ou à la licence a effectivement et régulièrement assisté aux leçons et participé aux '*actus scholastici*'. Contrairement à ce qu'affirmait H. Rashdall[5], ce type de 'matricule' a existé sous une forme rudimentaire à Oxford et à Paris dès le XIII[e] siècle.

Il y subsistera même pendant tout le moyen âge. Sur les bords de la Seine et dans les deux plus anciennes universités anglaises, il n'y aura pas de matricule générale regroupant en un seul volume la liste de tous les étudiants inscrits à un moment déterminé. L''*universitas magistrorum et scolarium*' y sera constituée d'abord de multiples cellules bipolaires. Ce

[3] 'Nullus sit scolaris Parisius qui certum magistrum non habeat' (H. Denifle — E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, p. 79, n° 20; H. Rüthing, *Die mittelalterliche Universität*, Historische Texte. Mittelalter, 16, Göttingen, 1973, p. 20). '...sub disciplina vel tuitione alicujus magistri scolarum' (*Close Rolls of the Reign of Henry III, 1227-1231*, Londres, 1902, pp. 586 et 587). '...certi magistri addictus regimini' (*Cartulaire de l'université de Montpellier*, t. I, 1181-1400, Montpellier, 1890, p. 181, n° 2; M. Fournier, *Les statuts et privilèges des universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*, t. II, Paris, 1891, p. 5, n° 882).

[4] S. Gibson, *Statuta antiqua universitatis Oxoniensis* (Oxford, 1931), pp. 60-61, 82, 107 et 641 (statuts antérieurs à 1231 (?), à 1275 et s.d.). La date proposée par Gibson pour les premiers a été contestée par G. Pollard. Cfr W.A. Pantin — W.T. Mitchell — G. Pollard, *The Register of Congregation 1448-1463*, Oxford Historical Society, nouv. sér. 22 (Oxford, 1972), p. 413 n. 1; M.B. Hackett, *The Original Statutes of the University of Cambridge. The Text and its History* (Cambridge, 1970), p. 211; *Documents relating to the University and Colleges of Cambridge*, t. I (Londres, 1852), pp. 332-333 (entre 1236 et 1254); H. Denifle - E. Chatelain, *Chartularium...*, t. II (Paris, 1891), pp. 36, n° 561 (1289), 520, n° 1054 (1341) et 701, n° 1189 (entre 1366 et 1383); C.E. du Boulay [Bulaeus], *Historia universitatis Parisiensis*, t. III (Paris, 1666), p. 449 (date erronée: 1279); t. IV (Paris, 1668), p. 273 (1341).

[5] H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, nouv. édit. par F.M. Powicke et A.B. Emden, t. I (Londres, 1936), p. 216.

genre d'association prolonge l'organisation embryonnaire des écoles privées du XIIe siècle. Il marquera aussi de son empreinte l'histoire de toutes les universités médiévales: lors même que leur organisation deviendra plus complexe, avec la division en facultés spécialisées et en 'nations', les liens entre enseignants et enseignés ne s'y relâcheront pas, on étudiera 'sous' le maître de son choix. Les hommes attirent plus que les institutions; hier comme aujourd'hui, ils fondent la réputation d'une université.

Mais ces listes, que les maîtres conservent par-devers eux, n'offrent plus d'utilité pratique après le départ de l'étudiant ou le décès de leur propriétaire. Aussi n'ont-elles pas été conservées. Tout au plus un recueil d'extraits de la logique d'Aristote des années 1265 (Cambridge, Gonville and Caius College, ms. 465, fol. 43-50vo) donne-t-il une idée de la manière dont procédaient certains professeurs. En marge du manuscrit, un maître a annoté les noms de soixante auditeurs, suivis d'un chiffre qui correspondait sans doute à l'année d'étude de chacun d'eux.

La situation change à partir des années 1340 en France[6], à la fin du XIVe et au début du XVe siècle dans les pays germaniques, où les fondations se succèdent à un rythme parfois rapide[7]. Le succès initial que connaissent la plupart, la diversité des régions d'origine des étudiants, le rôle spécifique des facultés, la création de collèges et de 'Bursen', la mise en place progressive d'une administration centrale, bref, la complexité croissante des organes constitutifs du '*studium*', comme la mobilité de la population universitaire, incitent les autorités à multiplier tôt ou tard les registres d'inscription, les uns nominatifs, les autres, œuvres des doyens ou des procureurs, combinés avec les comptes rendus de la gestion d'une faculté ou d'une 'nation'. Les premiers statuts de la faculté des arts de Fribourg-en-Brisgau (1463 ou environ) en citent cinq: matricules de l'université et de la faculté, registre des noms des patrons choisis par les étudiants, répertoire des candidats au baccalauréat et à la maîtrise, '*rotula*' des bacheliers. Ceux de 1504-1505 y joignent une liste d'étudiants

[6] Mentions de matricules dans plusieurs statuts: collège Verdale à Toulouse, 5 décembre 1337 (M. Fournier, *Les statuts...*, t. I, Paris, 1890, p. 543 § 15, n° 593), facultés de médecine (1340) et de droit (8 février 1341) à Montpellier (*Cartulaire de l'université de Montpellier*, t. I, p. 351 § 36, n° 68; p. 385 n° 75; M. Fournier, t. II, p. 70 § 36, n° 947; p. 83, n° 953), nation française de l'université de Paris, 30 juin 1341 (H. Denifle - E. Chatelain, t. II, p. 520, n° 1054; C.E. du Boulay, t. IV, p. 273), collège Pelegrin à Cahors, 9 mai 1368 (M. Fournier, t. II, p. 556 § 17, n° 1435), etc.

[7] 12 universités fondées en France entre 1303 et 1464, dont 8 entre 1409 et 1464; 16 dans les pays germaniques, y compris Prague, entre 1347-48 et 1476-77, dont 7 entre 1392 et 1425.

et de bacheliers auditeurs des trois ou quatre premières leçons et admis au 'tentamen'. La faculté fera aussi rédiger un '*Liber taxatorum*', relevé des étudiants pauvres provisoirement dispensés de la rétribution due aux maîtres[8].

De ces divers registres, la '*matricula universitatis*' est la plus importante parce que la plus complète et conditionnant les inscriptions dans les livres particuliers. Elle fait foi, de préférence à toute autre. Veut-on savoir si tel étudiant remplit les conditions requises pour assister aux cours et présenter les examens? On consultera d'abord la matricule générale. Sur sa priorité, les statuts des universités germaniques sont formels: avant d'autoriser un étudiant à participer aux activités d'une faculté ou d'un collège, le doyen ou le président doivent s'aboucher avec le recteur, et celui-ci s'assure, en consultant la matricule dont il a la garde, que le candidat a été inscrit officiellement à l'université[9]. Cependant, dans la pratique, la règle a subi des exceptions en faveur de diplômés étrangers. A Bâle, par exemple, des bacheliers et des maîtres ès arts de Paris, Vienne, Fribourg, Ingolstadt et Tübingen ont été enrôlés à la faculté des arts avant d'être immatriculés par le recteur[10].

Pourquoi l'immatriculation est-elle obligatoire?

D'abord, pour des raisons pratiques. On doit savoir qui est en règle et qui ne l'est pas. Tel étudiant a-t-il acquitté les frais d'inscription? Quand a-t-il été inscrit? Peut-il figurer sur la liste des personnes autorisées à importer des biens de consommation en franchise? En l'occurrence, '*rotulus*' ou matricule servent de moyen de contrôle. En cas de contestation, la mention d'un nom dans un registre particulier permet d'établir

[8] H. Ott - J.M. Fletcher, *The Mediaeval Statutes of the Faculty of Arts of the University of Freiburg im Breisgau*, Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 10 (Notre Dame, 1964), pp. 40, 43, 48, 61, 65, 66, 68 et 122; J.M. Fletcher, *The Liber Taxatorum of Poor Students at the University of Freiburg im Breisgau*, même collection, 12 (Notre Dame, 1969).

[9] R. Kink, *Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien*, t. II (Vienne, 1854), pp. 177-178, n° 15 (statuts de la faculté des arts, 1er avril 1389) et p. 314, n° 46 (règlement du 13 juillet 1509 concernant les 'domus pauperum'); J.C.H. Weissenborn, *Acten der Erfurter Universität*, Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzenden Gebiete..., 8, t. I (Halle, 1881), p. 13 § 7 et 8; H. Ott - J.M. Fletcher, *The Mediaeval Statutes...*, pp. 40, 89-90, 124 et 139 (statuts de 1463 ou environ, 1490 et 1504-1505); R. von Roth, *Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550* (Tübingen, 1877), pp. 60-61 (statuts du 9 octobre 1477); H. Duchhardt, 'Die ältesten Generalstatuten der Universität Trier von 1475', *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*, 4 (1978), p. 170.

[10] G.H. Wackernagel, *Die Matrikel der Universität Basel*, t. I: 1460-1529 (Bâle, 1951), pp. 175 nos 18 et 36, 177 n° 23, 231 n° 3, 233 n° 28, 236 nos 18 et 28.

l'appartenance réelle de l'intéressé. Exemple: sa 'nation'. Entre elle et ses voisines, les frontières ne sont pas toujours nettement dessinées ni reconnues par tous. 'Picards' et 'Anglais', 'Normands' et 'Français' à Paris, 'Picards' et ressortissants du Saint-Empire à Orléans se disputent les affiliés[11]. Pour mettre fin à ces conflits, l'assemblée de la nation germanique d'Orléans prie son procureur d'annoter les nom, prénom, lieu et diocèse d'origine de tous ses membres[12].

Il y a une autre raison, fondamentale celle-ci: le dépistage des fraudes. Le danger est réel. Il est vigoureusement dénoncé à Oxford, Cambridge et Paris au XIIIe siècle: chassons les 'malfaiteurs qui se font passer pour clercs', distinguons les 'faux frères' des 'vrais écoliers', les '*scolares legitimi*' des étudiants fictifs, ces 'membres putrides du corps universitaire'[13]. Il sera aussi invoqué lorsque l'habitude aura été prise de centraliser les inscriptions dans un seul registre: il faut éviter scandales, fraudes et injustices[14].

[11] G.C. Boyce, 'The Controversy over the Boundary between the English and Picard Nations in the University of Paris (1356-1358)', dans *Études d'histoire dédiées à la mémoire de Henri Pirenne* (Bruxelles, 1937), pp. 55-66; P. Kibre, *The Nations in the Mediaeval Universities*, Mediaeval Academy of America, Publication n° 49 (Cambridge, Mass., 1948), pp. 21 et 23; C.M. Ridderikhoff - H. De Ridder-Symoens, *Premier livre des procurateurs de la nation germanique de l'ancienne université d'Orléans, 1444-1546*. Première partie: *Texte des rapports des procurateurs* (Leyde, 1971), pp. 253-254, 279 et 296-300; H. De Ridder-Symoens - D. Illmer - C.M. Ridderikhoff, *Premier livre*... Seconde partie: *Biographies des étudiants*, t. I (Leyde, 1978), pp. XIII-XIV; R. Feenstra - C.M. Ridderikhoff, 'Filips van Leiden procurator van de Picardische natie in Orléans: nieuw licht op de conflicten over de recruteringsgebieden van de universitaire naties', dans *Recht en instellingen in de oude Nederlanden tijdens de middeleeuwen en de nieuwe tijden. Liber amicorum Jan Buntinx*, Symbolae Facultatis Litterarum et Philosophiae Lovaniensis, ser. A, 10 (Louvain, 1981), pp. 174-175.

[12] M. Fournier, *Les statuts*..., t. I, pp. 246-247, n° 33 (statuts de 1482). Un statut antérieur (29 septembre 1444) prescrivait déjà l'immatriculation des membres de la nation (id., t. I, p. 210, n° 285). Les premiers enrôlements datent de ce jour.

[13] '... et plures malefactores, inter quos quidam sunt sub specie clericali mentientes se esse quod non sunt': writ de Henry III au 'vicomte' de Cambridge et au 'maire' d'Oxford, 1231 (*Close Rolls of the Reign of Henry III, 1227-1231*, pp. 586 et 587); '... ut ad exclusionem falsorum fratrum appareat qui scolares veraces fuerint et continui': statuts d'Oxford antérieurs à 1275 et confirmés avant 1350 (S. Gibson, *Statuta antiqua*..., pp. 60-61); vu la 'multitudo scolarium', on ignore les noms de beaucoup d'entre eux et on ne peut distinguer les 'legitimi aut ficticii scolares... qui tanquam membra putrida a tali corpore seu consortio [facultatis] deberent separari': décision de la faculté des arts de Paris, 14 octobre 1289 (H. Denifle - E. Chatelain, *Chartularium*..., t. II, p. 36, n° 561; C.E. du Boulay, *Historia*..., t. III, p. 449, date erronée).

[14] En 1431, le recteur de Cracovie, Jean de Radochônce, met ses subordonnés en garde contre plusieurs abus, notamment contre 'verorum studencium cum falsis commixtio, inscriptorum cum non inscriptis, quia multa generant scandala, oblectaciones et tedia' (M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej Polowy XV wieku, Zaklad historii nauki i techniki Polskiej Akademii Nauk*, Żrodła do dziejów nauki i techniki, 8,

Précaution utile, car c'est un monde bigarré que celui de l'université. Libérale, ouvrant ses portes au cancre comme au phénix, au tire-au-flanc comme au bûcheur, elle ne s'inquiète des antécédents scolaires de personne. On le sait. D'aucuns en profitent, plus soucieux d'exemption judiciaire, d'immunité fiscale et de gaillarde vie que de dialectique ou de sermons. Ils ne peuvent prétendre bénéficier des privilèges universitaires réservés aux 'vrais écoliers'. L'immatriculation implique l'obligation de participer aux activités académiques, leçons magistrales et 'disputes', faute de quoi l''*intitulatio*' sera tenue pour nulle et l'étudiant indigne 'renvoyé parmi les bourgeois, les clercs et les laïques'[15].

Ainsi — du moins, on l'espère — il sera plus facile de séparer le bon grain de l'ivraie. En exigeant l'immatriculation préalable, l'université prend ses précautions. Elle est désormais censée connaître nommément tous ceux qui peuvent se recommander d'elle et sur qui elle a droit de regard.

Elle ne se contente pas d'une inscription nominative. Celle-ci n'est qu'une composante de l'immatriculation, elle met le point final à une procédure qui inclut la prestation de serment et le payement d'une taxe.

Il faut d'abord prêter serment. Si le candidat est mineur, c'est son père, un parent ou un garant qui jure en son nom, l'intéressé étant parfois tenu de renouveler l'engagement lors de sa majorité légale[16]. Les mains posées dans celles du recteur ou les doigts appuyés sur un des premiers folios de la matricule, il prononce la formule rituelle: obéissance au recteur,

Wroclaw-Varsovie-Cracovie, 1970, p. 61 n. 48). Le 27 mai 1451, la faculté de médecine de Paris décide de faire inscrire ses étudiants 'in papiro facultatis' pour éviter 'fraudes et maliciae' (H. Denifle - E. Chatelain, *Chartularium...*, t. IV (Paris, 1897), p. 703, n° 2671). Complétant un statut universitaire du début du siècle (M. Fournier, t. I, pp. 730-731, n° 769), en août 1486, le Parlement de Toulouse dénonce des 'abus et faultes' à propos des lettres de scolarité et ordonne que les étudiants les transmettent au 'matriculeur pour iceluy escolier descripre et registrer en la dicte matricule' (id., t. I, p. 871, n° 867). Le premier février de l'année suivante, il enjoint aux étudiants hébergés dans les collèges de se faire immatriculer chaque année comme les autres 'pour obvier aux fraudes qui se sont commises et pourroient commettre' (id., t. I, p. 873, n° 868). Les statuts de Valence (1490) justifient en ces termes l'existence de la matricule: 'ut... constare possit ipsos veros scholares existere' (id., t. III (Paris, 1892), p. 395 § 15, n° 1842).

[15] Statuts de Rostock, antérieurs à 1424 (A. Hofmeister, *Die Matrikel der Universität Rostock*, t. I (Rostock, 1889), p. XVI § 20; E. Schnitzler, *Beiträge zur Geschichte der Universität Rostock*, Studien zur katholischen Bistums - und Klostergeschichte, 20 (Leipzig, 1979), p. 75).

[16] Exemples à Cologne. Cfr H. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln*, Publikationen der Gesellschaft der Rheinischen Geschichtskunde, 8, t. I, 2e édit. (Bonn, 1928), pp. 702 n° 28, 738 n° 36, 833 n° 70.

respect des statuts et règlements, maintien de la concorde entre les membres de l'université, promesse d'œuvrer pour le bien de celle-ci[17]. Il y a quelques variantes. A Fribourg, par exemple, on s'oblige aussi à ne rien entreprendre qui puisse porter atteinte à l'honneur de la maison d'Autriche. A Heidelberg, où coexistent deux types de formule, l'un pour étudiants, l'autre pour maîtres, les premiers promettent en outre de ne pas venger une offense, les seconds d'assister aux réunions de la '*congregatio*' de l'université et de n'en pas divulguer les décisions. Aucun étudiant n'échappe à la règle. Qui s'y soustrait n'aura pas accès aux salles de cours et risque l'annulation de l'inscription ou l'exclusion[18]. Les personnes dispensées par le recteur de Rostock[19] n'appartiennent normalement pas au monde de l'enseignement. 'Pour une raison valable', qu'ils n'explicitent pas, les statuts de l'université de droit de Bologne (1317-1347) prévoient une dérogation[20]. Mais ce cas est exceptionnel. Ailleurs, le serment est requis de tous. Les nobles eux-mêmes qui rechignent à se plier à la discipline commune ne sont pas sûrs d'obtenir gain de cause. A Heidelberg, depuis 1445 environ, tout au plus ducs, princes, comtes et barons sont-ils autorisés à substituer à la formule du

[17] Exemples de formules: Avignon (M. Fournier, t. II, p. 533 § 67, n° 1421), Orléans (H. De Ridder-Symoens - D. Illmer - C. Ridderikhoff, *Premier livre*... Seconde partie, t. I, pp. XXXVIII-XXXIX), Erfurt (J.C.H. Weissenborn, *Acten*..., t. I, p. 34), Cologne (F.J. von Bianco, *Die alte Universität Köln und die spätern Gelehrten-Schulen dieser Stadt*..., 1e partie, 2e édit., Cologne, 1855, t. I, p. 158; t. II, Anlagen, p. 22), Fribourg-en-Brisgau (H. Mayer, *Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1460-1656*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1907, p. 1), Heidelberg (G. Toepke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*, t. I, Heidelberg, 1884, pp. 649-654), Tübingen (R. von Roth, *Urkunden*..., p. 59; H. Hermelink, *Die Matrikeln der Universität Tübingen*, t. I, Stuttgart, 1906, p. 1), Mayence (H. Duchhardt, *Die ältesten Statuten der Universität Mainz*, Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, 10, Wiesbaden, 1977, p. 46 § 30), Leipzig (F. Zarncke, *Die Statutenbücher der Universität Leipzig aus den ersten 150 Jahren ihres Bestehens*..., Leipzig, 1861, p. 81; G. Erler, *Die Matrikel der Universität Leipzig*, Codex diplomaticus Saxoniae Regiae..., 2e sér. 16, t. I, Leipzig, 1895), hors-texte pp. 24-25); Louvain (A. Schillings, *Matricule de l'université de Louvain*, t. III, Publ. de la Commission Royale d'Histoire, sér. in-4°, Bruxelles, 1958, p. XI).

[18] H. Denifle, 'Die Statuten der Juristen-Universität Bologna 1317-1347 und deren Verhältnis zur jenen Paduas, Perugias, Florenz', *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, 3 (1887), p. 358; C. Malagola, *Statuti delle università e dei collegi dello studio Bolognese* (Bologne, 1888), p. 128 (1317-47 et 1432); H. Keussen, *Die Matrikel*..., t. I, 2e édit., p. 36* (1465); R. von Roth, *Urkunden*..., p. 60 (statuts du 9 octobre 1477); C. Ridderikhoff - H. De Ridder-Symoens, *Premier livre*..., Première partie, p. 201 (1517).

[19] A. Hofmeister, *Die Matrikel der Universität Rostock*, t. I, p. XIV § 4; E. Schnitzler, *Beiträge*..., p. 64.

[20] 'Caveant etiam [rectores] ne in suis matriculis pro scolaribus describant eos qui in iure non student, vel qui non iurant, nisi iusta causa abstineant, approbata etiam per rectores' (C. Malagola, *Statuti*... p. 13).

serment un engagement d'honneur ('*fides manualis*') qui en tient lieu[21]. Mais tout régime de faveur leur est dénié à Fribourg[22].

On doit aussi acquitter les frais d'inscription, d'un montant variable, généralement modique. Cette formalité paraît si importante aux auteurs des statuts des universités de droit civil de Bologne (1432) et de Parme (1414) qu'ils font de '*matricula*' et de '*liber solventium*' des termes synonymes[23]. Le recteur veille à ce qu'au moment de l'inscription l'étudiant paye comptant. Ne le fait-il pas, le recteur le signale: '*nondum dedit*', '*tenetur*', '*promisit*', '*petivit dilacionem*'. Dès qu'il se sera mis en règle, on le signalera: '*dedit totum*'. A Cologne, le manquement à ce devoir peut entraîner la radiation[24]. En cas de doute, une nouvelle inscription s'impose[25]. Seuls sont dispensés la plupart des pauvres et parfois certains membres de la noblesse ou du haut clergé et les personnes réputées, professeurs étrangers entre autres, dont la présence rehausse le prestige de l'institution.

L'immatriculation comprend donc trois phases: serment, payement, inscription. Les deux premières conditionnent la troisième: l'étudiant n'est officiellement inscrit qu'après avoir prêté serment et réglé sa dette.

Là où il n'est fait explicitement état que du serment et de l'inscription (faculté de droit de Montpellier, universités de Toulouse, Erfurt et Leipzig), il faut d'abord jurer[26]. La raison d'être du 'livre' contenant les noms des assermentés toulousains est bien précisée: on pourra facilement établir qui a juré et, par conséquent, à qui l'université accordera son aide

[21] G. Toepke, *Die Matrikel...*, t. I, p. 190 n.

[22] H. Mayer, *Die Matrikel...*, t. I, pp. XLVIII-XLIX.

[23] 'Addentes notarium universitatis debere habere duos libros membrane,... videlicet quod in eorum altero scribantur nomina ultramontanorum solventium modo superius declarato, in alio vero libro nomina omnium scolarium citramontanorum modo predicto solventium, ita quod hos libros vocamus matriculam, et in talibus libris scriptos modo predicto matriculatos esse et haberi volumus et non aliter de matricula vocari...' (C. Malagola, *Statuti...*, p. 74; U. Gualazzini, *Corpus statutorum almi studii Parmensis (saec. XV)...*, 2e édit., Università di Parma. Monografie sulla storia dell'Ateneo, 2, Milan, 1978, p. 96). Textes identiques. Les statuts de Parme copient une version antérieure de ceux de Bologne.

[24] Cinq exemples en 1495 (H. Keussen, *Die Matrikel...*, t. II Bonn, 1919, p. 374 n.).

[25] En 1481, Augustin Horen (Horn) dit avoir donné 4 sous au recteur en fonction en 1469, Rupert de Prukh, 'in quo [rectoratu] tamen nusquam inventus'. Il doit se réinscrire (*Die Matrikel der Universität Wien...*, Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 6e sér., t. II, Graz-Cologne, 1959, p. 179, col. 2, n° 69).

[26] *Cartulaire de l'université de Montpellier*, t. I, p. 385, n° 75; M. Fournier, *Les statuts et privilèges...*, t. II, p. 83, n° 953 (8 février 1341); t. I, p. 492 § 39, n° 545 (Toulouse, 1314); E. Schnitzler; *Beiträge...*, p. 63 (vers 1395); F. Zarncke, *Die Statutenbücher...*, p. 50 (1412).

en cas de besoin[27]. Caractéristique aussi, la comparaison des statuts d'Erfurt de 1395 environ et de 1412. Le règlement primitif fait de la prestation de serment la seule, mais aussi l'indispensable condition de l'inscription proprement dite, alors que l'obligation du payement n'apparaît que dix-sept ans plus tard[28]. Lorsque les trois étapes de l'immatriculation sont mentionnées, c'est presque toujours dans le même ordre: jurer, payer, se faire porter au rôle. C'est le cas à Cologne — où la règle n'a pas toujours été respectée[29] — à Erfurt, Rostock, Trèves, Ingolstadt, Copenhague, Bologne et Parme[30]. Dans ces deux dernières universités, la procédure est minutieusement décrite. L'étudiant prête serment devant le recteur. Après quoi, celui-ci lui délivre une attestation ('*cedula*') destinée au massier qui perçoit la somme de 12 sous. Le massier en donne quittance à l'étudiant qui l'exhibe au notaire. Enfin, ce dernier procède à l'immatriculation officielle et conserve la preuve du payement.

Des témoins directs confirment la primauté du serment. A Erfurt et à Orléans, après avoir décliné son identité et fait connaître son domicile, le candidat prête immédiatement serment, nous disent Goswin Kemgyn, maître ès arts d'Erfurt, et le procureur de la nation germanique d'Orléans en fonction en 1517, Adolphe Eichholtz[31]. De son côté, dans le premier chapitre du *Dialogus parvulis scholaribus ad latinum idioma perutilissimus* (également connu sous le titre *Latinum ydeoma pro novellis studentibus*), Paul Snefogel (Schneevogel), alias Niavis, promu maître ès arts à Leipzig

[27] '...quod de facili nomina eorum valeant inveniri, qui dictum prestiterint juramentum, ut si casus contigerit,... sibi (sic) ... ipsa universitas subveniret'. Celui qui aura refusé de prêter serment sera considéré comme 'rebelle' et mis en quarantaine.

[28] E. Schnitzler, *Beiträge*..., pp. 63 et 64.

[29] F.J. von Bianco, *Die alte Universität Köln*..., t. II, Anlagen, p. 8 (statuts du 6 décembre 1392); H. Keussen, *Die Matrikel*..., t. I, 2e édit., p. 12*, 36* et n. 6-7.

[30] J.C.H. Weissenborn, *Acten*..., t. I, p. 12 § 2 (1412; daté erronément de 1447 par l'éditeur); A. Hofmeister, *Die Matrikel der Universität Rostock*, t. I, p. XIV § 4; E. Schnitzler, *Beiträge*..., p. 64 (avant 1424); H. Duchhardt, *Die ältesten Generalstatuten*..., pp. 162 et 170 (1475); A. Seifert, *Statuten- und Verfassungsgeschichte der Universität Ingolstadt (1472-1586)*, Ludovico Maximilianea Universität Ingolstadt-Landshut-München. Forschungen und Quellen. Forschungen, 1 (Berlin, 1971), p. 450 (1472); J. Pinborg, *Universitas studii Haffnensis. Stiftelsesdokumenter og Statutter 1479* (Copenhague, 1979), p. 107 § 7; C. Malagola, *Statuti*..., p. 73 (1432); U. Gualazzini, *Corpus statutorum*..., 2e édit., p. 94 (1414).

[31] M. Bernhard, *Goswin Kempgyn de Nussia 'Trivita studentium'. Eine Einführung in das Universitätsstudium aus dem 15. Jahrhundert*, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 26 (Munich, 1976), p. 61, vers 10-18 (le 'Trivita studentium' est un centon composé entre 1446 et 1471 environ à l'intention des élèves frais émoulus des écoles de grammaire); H. De Ridder-Symoens - D. Illmer - C. Ridderikhoff, *Premier livre*... Seconde partie, t. I, pp. XIV-XV.

en 1481, met en scène un jeune universitaire et son futur maître. Celui-ci interroge l'élève sur son lieu d'origine, ses ambitions et l'état de fortune de ses parents. Puis, il l'invite à l'accompagner chez le recteur. 'N'aie pas peur', lui dit-il. 'Et tu veilleras bien à prêter serment comme il faut'[32]. C'est le seul aspect de l'immatriculation qui retient l'attention de Niavis, comme si la suite n'avait guère d'importance.

A la procédure habituelle les exceptions sont rares. Le Florentin qui se réinscrit après une absence prolongée et le Louvaniste acquittent d'abord les droits; ensuite, ils jurent avant d'être inscrits[33]. A Mayence, la transcription du nom dans la matricule précède le payement[34]. Il en ira de même plus tard (1581) à Fribourg où on prêtera serment et on payera après l'enregistrement[35].

Ces gestes et ces mots traduisent un engagement profond: l''*incorporatio*'. La démarche préliminaire accomplie, l'étudiant est membre à part entière de la communauté universitaire. En affirmant que l'immatriculation à elle seule fonde au départ le droit de jouir des 'bienfaits et privilèges' de l'université[36], les statuts du '*studium*' de Florence (1387) expriment une idée communément reçue. Or, les privilèges universitaires, ce n'est pas rien au moyen âge!

Du caractère obligatoire de cette démarche, de ce qu'elle implique, l'adolescent a-t-il pleinement conscience? Tous les maîtres ne prennent pas la peine d'avertir leurs élèves, à l'exemple du professeur mis en scène par Paul Niavis. Ne saurait-on exactement à quoi s'en tenir que les bedeaux se chargeraient de mettre chacun devant ses responsabilités par la lecture publique des statuts. Ceux-ci l'affirment en termes très nets: l''*intitulatio*' est la condition de ce que Bolonais, Parmesans et Toulousains appellent l''*honor universitatis*'[37]. Dans les universités

[32] 'Non nimium timeas..., et ut apte iuramentum facias, bene prospicies!' (G. Streckenbach, 'Paulus Niavis, *Latinum ydeoma pro novellis studentibus*, ein Gesprächbüchlein aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts', *Mittellateinisches Jahrbuch*, 7 (1972), p. 192). Sur Niavis, cfr A. Bömer, 'Paulus Niavis. Ein Vorkämpfer des deutschen Humanismus', *Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde*, 19 (1898), pp. 51-94.

[33] A. Gherardi, *Statuti della università e studio fiorentino dell'anno MCCCLXXXVII...* (Florence, 1881), p. 31; A. Van Hove, 'Statuts de l'université de Louvain antérieurs à 1459', *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, 76 (1907), pp. 616 et 632-633.

[34] H. Duchhardt, *Die ältesten Statuten...*, p. 47 § 31 (après août 1484).

[35] H. Mayer, *Die Matrikel...*, t. I, p. LVI-LVII.

[36] 'Et ille intelligatur scholaris et de corpore nostre universitatis, et fungi omnibus benefitiis et privilegiis nostre universitatis, absque alia probatione fienda de predictis' (A. Gherardi, p. 90).

[37] C. Malagola, *Statuti...*, p. 74; U. Gualazzini, *Corpus statutorum...*, 2e édit., p. 97; M. Fournier, t. I, p. 730 § 3, n° 769.

d'Empire en particulier, on insiste sur ce devoir, on détaille les aspects et les conséquences de l'immatriculation. En témoigne le nombre d'articles de certains statuts qui lui sont consacrés[38]. Feindre l'ignorance ou refuser d'obéir entraînent deux conséquences graves: l'interdiction d'assister aux cours et de présenter les examens, et la privation des privilèges universitaires. Resquilleur et contestataire sont mis au ban de la communauté, ils n'ont que faire à l'université. Au besoin, pour les convaincre et pour éviter les précédents, les autorités académiques recourront à un arsenal de mesures répressives, de la dénonciation publique à l'interdiction de cohabiter avec le coupable, de l'appel au prince à l'expulsion pure et simple. Voilà qui donne à réfléchir.

Peut-être celui-ci ne déborde-t-il pas d'enthousiasme pour l'étude, et celui-là hésite à assumer les devoirs de sa charge. A défaut de conviction, l'intérêt commande à tous de prendre des précautions. Invoquer sa qualité d'*'intitulatus'*, c'est abattre un atout. Le prévôt de la cathédrale de Cologne, Salentin von Isenburg, et un parcheminier de Cracovie prénommé Nicolas en font état à bon escient, l'un pour demander l'assistance de l'université dans une affaire privée, l'autre pour prouver à ses contradicteurs qu'il est aussi étudiant[39]. Cet argument décisif, ne peuvent l'invoquer ni Robert Stillington, évêque de Bath et de Wells, accusé de malversations et de conspiration par Henry VII Tudor, qui demande à l'université d'Oxford de lui livrer le coupable, ni Sigismond d'Ulm, emprisonné par les sergents de ville d'Orléans et abandonné à son sort par la 'nation' germanique: ni l'un ni l'autre n'est immatriculé[40]. On n'est jamais assez prévoyant...

* * *

[38] 17 articles dans les premiers statuts généraux d'Erfurt (J.C.H. Weissenborn, *Die Acten*..., t. I, p. 12-14, rubr. IV: 'De intitulatione'), 10 à Rostock, qui s'inspire d'Erfurt (A. Hofmeister, *Die Matrikel*..., t. I, p. XV § 12-15, p. XVI § 18-21, p. XVII § 3 et 17), 9 à Tübingen (R. von Roth, *Urkunden*..., pp. 59-61), 5 dans les statuts de 1463 ou environ de la faculté des arts de Fribourg (H. Ott - J.M. Fletcher, *The Mediaeval Statutes*..., p. 34, 40, 46, 48 et 67). Les articles I et IV des premiers statuts généraux de Cologne lui sont réservés (F.J. von Bianco, *Die alte Universität*..., t. II, Anlagen, p. 8-9). Ceux de la faculté de théologie de Louvain, probablement antérieurs au 31 mai 1437, mentionnent à quatre reprises l'obligation faite à ses membres et au bedeau d'être immatriculés ([E. Reusens,] 'Statuts primitifs de la faculté de théologie de l'ancienne université de Louvain', *Annuaire de l'Université Catholique de Louvain*, 46 (1882), pp. 383, 384, 407 et 414).

[39] H. Keussen, 'Regesten und Auszüge zur Geschichte der Universität Köln 1388-1559', *Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln*, 15 (1918), p. 167, n° 1307 (1462); W. Wisłocki, *Acta rectoralia universitatis studii Cracoviensis inde ab anno MCCCCLXIX*, t. I (Cravovie, 1893-1897), p. 2-3 (1469).

[40] '... ner dothe or exercisyth the opyn fayte as apperteynythe, ne yett ys matriculate' (H. Anstey, *Epistolae academicae Oxon.* (*Registrum F.*), t. II, Oxford Historical Society, 36, Oxford, 1898, p. 514 (1487). '...cui natio, eo quod non esset intitulatus, opem denegavit' (C.M. Ridderikhoff - H. De Ridder-Symoens, *Premier livre*... Première partie, p. 153 (1510).

Par l'intermédiaire des maîtres au XIII[e] siècle, par les soins des recteurs, des doyens de facultés et des procureurs des 'nations' dans la suite, les universités médiévales ont veillé à faire dresser des listes, aussi complètes que possible, de leurs suppôts. La plus importante est la matricule centrale, répertoire chronologique de tous les inscrits, qui permet de repérer les étudiants véritables. Pour faire prendre conscience à chacun de l'importance de son engagement, les autorités ont imposé un serment, suivi le plus souvent du payement d'un droit d'inscription, condition sine qua non de l''*intitulatio*' proprement dite.

L'immatriculation est bien plus qu'une formalité administrative. De l'étudiant elle fait un membre de la corporation universitaire, soumis à ses usages et à sa discipline, mais aussi assuré de sa protection, de son aide, de la jouissance effective de ses privilèges. Elle consacre une novation d'état, l'entrée dans un 'ordre' distinct de tout autre, qui constitue, comme le '*regnum*' et le '*sacerdotium*', un des piliers de la société du bas moyen âge.



C'est sur ce folio de la matricule générale (1472 et suiv.) que les suppôts de l'université d'Ingolstadt prêtaient serment avant d'être immatriculés. Des traces de doigts sont nettement visibles sur le texte (début de l'évangile de saint Jean). Sur le folio précédent figure la formule du serment.
(Munich, Universitäts-Archiv, DV 2, fol. II.)

Eugeniusz Wiśniowski

DAS PROBLEM DES ZÖLIBATS DER GEISTLICHEN IN DER DIÖZESE PRAG IM XIV. JAHRHUNDERT

Um die Mitte des XIV. Jahrhunderts, zur Regierungszeit Karls IV., trat Böhmen in eine Periode intensiver, alle Gebiete umfassender Entwicklung ein. Prag, der Sitz des Kaisers, wurde zur Hauptstadt des Kaiserreiches. Gleichzeitig wurde der Rang des Prager Bistums erhöht, indem es, aus der Kirchenprovinz Mainz ausgeschieden, im Jahre 1344 zum Erzbistum und zur Metropole zugleich erhoben wurde, der die Bistümer in Olmütz und Leitomischl unterstellt wurden[1]. Zu dieser Zeit sind wir auch Zeugen einer energisch unternommenen organisatorischen und reformatorischen Tätigkeit der Prager Erzbischöfe, besonders des ersten Metropoliten Ernst von Pardubitz (1343-1364). Das Prager Erzbistum wurde in 10 Archidiakonate und 57 Dekanate geteilt. Viele neue Pfarreien und Kirchen wurden gestiftet[2], so dass um die Mitte des XIV. Jhts. das Prager Erzbistum etwa 1914 Seelsorgestellen zählte[3]. In Anlehnung an die Mainzer Synode vom Jahre 1310 hatte Ernst von Pardubitz im Jahre 1349 die erste böhmische Provinzialsynode durchgeführt, an der die bisher massgebende kirchliche Gesetzgebung an spezifisch böhmische Verhältnisse angepasst wurde. Die damals ausgegebenen Statuten, die als Ernst-Statuten bekannt sind, waren in der böhmischen Kirchenprovinz bis in die Anfänge des XVI. Jhts. verpflichtend[4]. Es stieg auch bemerkenswert die Frequenz der abgehaltenen Synoden, die ein wichtiges Element der Oberaufsicht des kirchlichen Lebens bildeten. Bis zum Jahre 1382 wurden noch zweimal Provinzialsynoden abgehalten: in den Jahren 1354 und 1381[5], und fünfzehn

[1] Augustinus Kurt Huber, 'Die Metropole Mainz und die böhmischen Länder', *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien*, 3 (1973), S. 54.

[2] A.K. Huber, 'Die Erzdiözese Prag', *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien*, 1 (1967), S. 11. Heidrun Doležel, 'Die Organisation der Erzdiözese Prag', in *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973*, hrg. F. Seibt (Düsseldorf, 1974), S. 36.

[3] H. Doležel, l.c.

[4] L.c.

[5] Zdeňka Hledíková, 'Synody v Pražské diecézi v letech 1349-1419', *Československý Časopis Historický*, 18 (1970), S. 144-145.

Diözesansynoden, einschliesslich der aus dem Jahre 1343[6]. Wir können feststellen, dass die hier vorgenommenen Beschlüsse sich auch auf die Lebensmoral des Klerus bezogen, die durch den Auftrag des Zölibats bestimmt wurde. Die auf diesem Gebiet bestehenden Mängel in der Prager Diözese wurden im Jahre 1343 auf der Synode in Prag, die durch den erwähnten Bischof Ernst einberufen wurde, besprochen. Diesen Mängeln war ausschliesslich einer von den Paragraphen der hier veröffentlichten Statuten gewidmet. Er stellte fest:

> Et presertim circa carnis incontinentiam, que proh o dolor! ut ex veredica relatione percepimus, in clero tantum istius dyecesis dominatur, quod imprudenter [impudenter?] quam plurimi, Dei timore postposito, etiam in propriis domibus publice detineant concubinas. Quod si invenerimus talibus nephandissimis voluptatibus deservire, ipsos beneficiis eorum privabimus et nichilominus taliter erga eos rigorem canonum pariter et statutorum provincialium exequamur, quod cedet ceteris in exemplum[7].

Es ist ersichtlich, dass man sich in dem angeführten Text deutlich auf die in der Diözese konkret bestehende Situation beruft. Sie war dadurch gekennzeichnet, dass sehr viele Geistliche (*quam plurimi*) Konkubinen in eigenen Häusern unterhielten. Diese Meinung stützte sich auf glaubenswürdige Information (*ex veredica relatione percepimus*). Durch die Feststellung, dass eine solche Lage nur in der Diözese von Prag bestand oder gar überwog (*in clero tantum istius dyecesis dominatur*), wollte man wohl nicht sagen, dass es darum woanders gut bestellt war, sondern auf besonders oft vorkommende Vergehen dieser Art in der Prager Diözese hinweisen. Durch diese konkrete Situation begründete der Bischof die erfassten Strafmassnahmen, denen die Schuldigen dieser Verfehlungen unterliegen sollten: Entziehung des Benefiziums und andere durch das Kirchenrecht vorgesehene Strafen.

Diese Problematik brachte der Erzbischof auf der Provinzialsynode im Jahre 1349 von neuem zur Sprache, sie fand auch ihren Ausdruck in den damals herausgegebenen Statuten. In dem Kapitel '*De vita et honestate clericorum*', wo über die anstössige Lebensweise vieler Geistlichen geklagd wurde, erwähnte man unter den Empfehlungen für eine würdige Haltungsweise an erster Stelle Enthaltsamkeit und Keuschheit[8]. Das

[6] Ibidem, S. 124-131. Rostislav Zelený, 'Councils and Synods of Prague and their Statutes (1343-1361)', *Apollinaris*, 45 (1972), S. 473.

[7] R. Zelený, op. cit., S. 494.

[8] Ibidem, S. 514: 'Dolenter referimus quod multorum est adeo reprehensibilis vita clericorum ut ipsi per exempli perniciem mores non instruant sed destruant pocius laicorum. Quapropter universi clerici mores et vitam reforment in melius et ea que ad ipsorum statum et honestatem pertinent cum magna cautela custodiant, nec solum a malo sed etiam ab omni mali specie se prudenter studeant cohibere, continenter et caste vivant, a crapula et ebrietate abstineant, que sunt libidinis incentiva'.

Problem wurde erweitert im folgenden Kapitel: '*De cohabitatione clericorum et mulierum*'. Es wurde hier festgestellt, dass

> ...multi tamen clerici sue salutis et professionis immemores, non solum temptationibus victi desideria carnis perficiunt sed etiam temptationem preveniunt, dum ne frustra temptentur in domibus propriis vel vicinis, paratas ad malum fornicarias nutriunt mulieres[9].

Man hatte hier wiederum die grosse Zahl der im Konkubinat lebenden Geistlichen unterstrichen, wobei jene, nicht ohne gewisse Ironie, als diejenigen bezeichnet wurden, die der Versuchung zuvorkommend, in eigenen oder benachbarten Häusern Frauen unterhalten, um nicht vergeblich in Versuchung geführt zu werden. Den im Konkubinat lebenden Geistlichen drohte der Erzbischof mit der Entziehung des Benefiziums, falls sie ein solches besitzen, und die anderen sollten suspendiert und notfalls im Karzer untergebracht oder aus der Diözese ausgewiesen werden[10]. Kennzeichnend ist die Anordnung des Erzbischofs, dass

> Archidiaconos autem locorum, qui clericos sui archidiaconatus et plebanos, qui vicinos sive socios hac labe respersos scienter tolerant, tanquam pro concubinatu proprio volumus condempnari[11].

Unzweideutig geht aus ihr hervor, dass es Vertreter der kirchlichen Behörden gab, die das Konkubinat mit Nachsicht behandelten. In diesem Zusammenhang ist die Begründung des Erzbischofs für seine Strafbeschlüsse gegen die im Konkubinat lebenden Geistlichen bemerkenswert: '*Ne igitur crimen ipsum videamur per tollerantiam approbare...*'[12]. Der Erzbischof will also nicht den Schein einer Approbation aufkommen lassen.

Im Zusammenhang mit dem Beschluss der Diözesansynode vom Jahre 1353, welcher den Archidiakonen empfohlen hatte, sich zu bemühen, die Vergehen der ihnen unterstellten Geistlichen abzuschaffen[13], ist ein '*Mandatum archidiaconi*' erschienen, das die Angelegenheit der im Konkubinat Lebenden zu regeln versuchte. Der Archidiakon befahl darin allen Pfarrern und Hilfspriestern (vicarii), die in eigenem Hause oder woanders Konkubinen unterhielten, sie sofort zu entfernen, auch ihre Kinder. Er hatte bemerkt, diese Priester seien ihm bekannt, will aber ihre Namen nicht in die Öffentlichkeit bringen. Da sie gemäss

[9] Ibidem, S. 516.
[10] L.c.
[11] L.c.
[12] L.c.
[13] Ibidem, S. 720-721.

den Bestimmungen des Provinzialstatuts der Suspens automatisch (ipso iure) verfielen und im Falle ihrer Nichtberücksichtigung und weiteren Ausübung des Priesterdienstes in die '*Irregularitas*' gerieten, von der sie nur durch den Papst befreit werden konnten, hatte der Archidiakon allen im Konkubinat lebenden Geistlichen, sowohl den aktuellen, als auch den ehemaligen befohlen, sich bei ihm zu bestimmter Zeit zu melden, andernfalls sollten sie als '*coniuratores et notorios concubinarios*' betrachtet werden[14]. Die praktischen Folgen dieser Anordnung kennen wir nicht. Wir können nur feststellen, dass in den späteren Jahren das Engagement der Archidiakone an der Bekämpfung des Konkubinats unter dem Klerus mangelhaft war. Ein Beweis dessen ist die Tatsache, dass sie öfters die zuständigen Kirchenbehörden über die während der Visitation festgestellten Fälle des Konkubinats nicht informiert haben, wofür sie Bestechungsgeld annahmen. Die Synode vom Jahre 1366 missbilligte entschieden ein solches Verfahren:

> Item cum ad audienciam Reverendissimi in Christo patris et domini domini Johannis Archiepiscopi predicti Pragensis pervenit qualiter Archidiaconi in visitationibus suis non ea, que sunt Jesu Christi sed pocius ea, que sunt questus et turpia lucra querant et expostulent et nonnumquam concubinarios propter munera ad nostros vicarios vel correctores specialiter ad hoc deputatos non deferant. Item omnibus in synu /sic/ pragensis diocesis Archidiaconis districtius precipitur et mandatur, quod dictos concubinarios visitent et excessus eorum corrigant cum effectu, habentes pre oculis solum deum[15].

Es ist bemerkenswert: wenn über das Verschweigen solcher Vergehen der Geistlichen gesprochen wurde, wurden keine andere Missbräuche ausser dem Konkubinat erwähnt. Und der Erzbischof — diesmal ist es Jan Očko von Wlaszyn — der gegen diesen Missbrauch der archidiakonalen Gewalt auftrat, berief sich dabei auf Nachrichten, die zu ihm gelangt waren. Der Erzbischof hatte also seine Massregelungen gegen konkrete, wirklich vorkommende Vergehen getroffen, und nicht gegen Verfehlungen 'im allgemeinen'. Der Bezug auf konkrete Situationen ist auch klar ersichtlich aus der Formulierung des Provinzialstatuts des Erzbischofs Johannes von Jensztejn aus dem Jahre 1381:

> ...presenti cum suspiro et amaritudine cordis dolenter referimus, quod parochialium ecclesiarum rectores, qui dioecesis pastores communi voca-

[14] Ibidem, S. 727.

[15] C. Höfler (Hrsg.), *Concilia Pragensia 1353-1413. Prager Synodalbeschlüsse* (Prag, 1862), S. 12. Diese Anordnung wurde wiederholt auf der Synode 1371 (ibidem, S. 14). Siehe auch J.V. Polc, 'Statutes of the Synods of Prague, 1380-1386', *Apollinaris*, 53 (1980), S. 148.

bulo nuncupantur, et eorum superiores, quibus visitationis, correctionis, et praedicationis officium competit de consuetudine vel de more, in tantum sunt de neglectu culpabiles, quod fortassis, ut verisimiliter formidamus, de ipsorum manibus subditorum sanguis et animae requirentur. Nam pro vero dicimus, et hoc ipsum quoque experientia sensuali comperimus, quod eorum subditi usuras, divinationes, sortilegia, interpretationes et alia superstitiosa pariter et nefanda impune et libere exercere praesumunt. Clerici etiam in sacris constituti et ecclesiarum parochialium regimini praesidentes concubinas publice tenent in domibus, et alias in tonsura et in habitu taliter inhoneste se gerunt, quod fiant in scandalum plurimorum[16].

Es ist auch bemerkenswert, dass, wenn die Synodalbeschlüsse aus den Jahren 1353-1381 verschiedene Vergehen der Geistlichen aufzählen, sie fast immer an erster Stelle das Konkubinat nennen[17]. Ohne Zweifel ist es kein Zufall, aber es ist sowohl die Folge der Bedeutung wie vor allem der Verbreitung dieses Vergehens.

Aus der oben besprochenen Kirchengesetzgebung scheint es klar hervorzugehen, dass in der Diözese Prag das Konkubinat zu dieser Zeit eine ziemlich häufige Erscheinung war und eine der tiefsten Wundstellen im moralischen Leben der hiesigen Geistlichen bildete.

Eine Nachprüfung und genaueres Präzisieren dieser Folgerung ermöglichen uns die Visitationsakten des Archidiakonats Prag aus den Jahren 1379-1382[18]. Sie stellen eine Quelle von ganz ausnahmsloser Bedeutung im europäischen Umfang dar, denn Quellen dieser Art aus der vortridentinischen Zeit sind sehr selten[19]. Diese Visitation wurde durch den Prager Archidiakon Paul von Janowitz vollzogen, einen ausgebildeten Mann, dem der Titel eines Doktors der Rechtswissenschaft zustand[20], und die Art und Weise ihrer Durchführung erlaubt es, die Glaubwürdigkeit der in den Visitationsakten enthaltenen Relationen mit grossem

[16] J.V. Polc, op. cit., S. 139-140. C. Höfler, op. cit., S. 28.

[17] 1353 (R. Zeleny, op. cit., S. 720); 1355 (ibidem, S. 731, C. Höfler, op. cit., S. 5); 1365 (J.V. Polc, 'Statutes of the Synods of Prague, 1362-1377', *Apollinaris*, 52 (1979), S. 499-500, 503-504. C. Höfler, op. cit., S. 9); 1368 (J.V. Polc, op. cit., S. 507, 511); 1374 (ibidem, S. 514, 521, C. Höfler, op. cit., S. 16-17); 1377 (C. Höfler, op. cit., S. 20), 1381 (J.V. Polc, op. cit., *Apollinaris*, 53 (1980), S. 140, C. Höfler, op. cit., S. 28). Ausnahmsweise wurden in dem Statut vom Jahre 1376 'manifesti concubinarii' nach den 'lusores' und 'tabernatores' erwähnt. (J.V. Polc, op. cit., *Apollinaris*, 52 (1979), S. 524).

[18] *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379-1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem factae*, Ed. Ivan Hlaváček et Zdeňka Hledíková (Pragae, 1973).

[19] F.W. Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter* (Leiden - Köln, 1953), S. 100, Anmerkung 5.

[20] *Protocollum visitationis...*, S. 38.

Vertrauen zu betrachten. Der Visitator, in der zu untersuchenden Pfarrei angelangt, verhörte die sich hier befindenden Geistlichen und auch manche Laien, gewöhnlich aus den angeseheneren Volksschichten. Der Schwerpunkt seiner Auskunft konzentrierte sich auf die Lebensweise der Geistlichen, die Ausfüllung ihrer Seelsorgepflichten, die Unantastbarkeit des Kirchenbesitzes, die Eheangelegenheiten der Laien, auch den Wucher. Von grosser Bedeutung für die Wahrhaftigkeit der Zeugenaussagen war es ohne Zweifel, dass sie unter Eid abgelegt wurden. Von den verschiedenen Problemen, die das Leben der Geistlichen betrafen: Besuch der Schenke, Betrunkenheit, Knochenspiele, Teilnahme an Jagd und Lustbarkeit, Ausfüllen der kirchlichen Pflichten — befinden sich an erster Stelle in den Antworten der Gefragten die Beziehungen des Klerus zu den Frauen. Das weibliche Dienstpersonal in der Hauswirtschaft der Pfarrer, Frauen, durch die sie besucht wurden oder mit denen sie in verschiedenartigen Verbindungen blieben, erregten starkes Interesse. Kontakte der Geistlichen zu den Frauen hatten immer den Verdacht erweckt, unerlaubte, intime Verhältnisse zu beinhalten, die als Konkubinat bezeichnet wurden. Die Vorwürfe gegenüber den Geistlichen, die in unerlaubten Beziehungen mit Frauen verblieben, wurden verschiedenartig formuliert. Von sicheren Feststellungen wie: '*Item dicit, quod plebanus /vicarius/ habet /habuit/ concubinam*'[21] — zu zweifelhaften, die sich auf das Zeugniss anderer beriefen: '*Item dicit, ut audivit, quod ... habet mulierem, cum qua est infamatus de concubitu...*'[22]. Der Unterschied zwischen der einen und der anderen Formulierung der Anklage, falls sie nicht mit konkreten Beispielen unterstützt wurde, kann nur Ausdruck subjektiver Überzeugung des Verhörten sein und nicht ein Beweis für den wirklichen Zustand. Denn die Anklage bezog sich auf Verhältnisse, die einer direkten Beobachtung nicht zugänglich waren und daher für den Kontrollierten leicht ungünstig interpretiert werden konnten. Der Grad der Wahrhaftigkeit der Anklage würde in jedem Falle eine individuelle Untersuchung erfordern. Alle Zeugenaussagen zu diesem Thema geben jedoch die öffentliche Meinung wieder, ungeachtet dessen, ob sie der Wahrheit entsprechen oder nicht. So kann man die Frage stellen, wieviele Geistliche von der öffentlichen Meinung angeklagt wurden, die Zölibatsverpflichtung nicht einzuhalten. Eine Kategorie der Geistlichen, deren Zahl am leichtesten zu erfassen ist, bilden die Pfarrer,

[21] Ibidem, S. 182.
[22] Ibidem, S. 120.

denn gewöhnlich wurde jede Pfarrei durch einen Pfarrer geleitet[23]. Man darf also annehmen, dass die Zahl der visitierten Pfarreien jener der Pfarrer entspricht.

Die uns interessierende Visitation umfasste 9 von den 10 Dekanaten des Prager Archidiakonats. Die allgemeine Zahl der besichtigten Pfarreien betrug 291[24], jedoch verfügen wir über die nötigen Daten von nur 289 Pfarreien, die uns eine Schlussfolgerung ermöglichen[25]. Ausführliche Angaben zu dem uns interessierenden Problem stellt die untenstehende Tabelle dar:

Zahl der Pfarrer, die angeklagt wurden den Zölibat zu brechen

Dekanat	Zahl der Pfarreien	Zahl der Angeklagten		Zahl der Angeklagten, die sich selbst schuldig bekannt hatten
		in Ziffern	%	
Praha	44	18	40,90	1
Benešov	20	11	55,00	3
Říčany	31	14	45,16	5
Ořech	32	6	18,75	3
Brdy (Podbradec)	23	11	47,82	4
Rakovnik	45	18	40,00	4
Slany	53	23	43,39	9
Chlumin	19	8	42,10	4
Brandýs	22	12	54,54	6
Zusammen	289	121	41,86	39

Man sieht, dass von der Gesamtzahl von 289 Pfarrern 121, also beinahe 42% angeklagt wurden, den Zölibat nicht einzuhalten, wobei dieses Vergehen meistens als Konkubinat bezeichnet wurde. Es ist sehr schwer festzustellen, inwieweit die Zahl der Anklagen mit der wirklichen

[23] Nur ausnahmsweise kommt es vor, dass zur gleichen Zeit zwei, sogar vier Pfarrer in derselben Pfarrei amtieren. — E. Wiśniowski: 'Rozwój organizacji parafialnej do czasów reformacji', in *Kościol w Polsce*, I (Kraków, 1966), S. 282-283.

[24] Nach den Herausgebern der besprochenen Visitation wurden in ihr etwa 16 damals bestehende Pfarreien ausgelassen. — *Protocollum visitationis...*, S. 22 Anm. 74.

[25] In einer Pfarrei — Klobuky — war der Posten des Pfarrers nicht besetzt (ibidem, S. 185), in der zweiten — Žilina — wurde das Visitationsprotokoll nicht zum Abschluss gebracht (ibidem, S. 185).

Situation übereinstimmte. Denn man muss damit rechnen, dass die Zeugenaussagen in manchen Fällen nur Argwohn sein konnten, andererseits wurden trotz aller Bemühungen des Kontrollapparats nicht alle Vergehen entdeckt. Da sie einen intimen Lebensbereich betrafen, wurden sie sorgfältig verborgen. Das beweisen jene Vergehen, die entweder allen[26] oder einem Teil[27] der zuständigen Pfarrangehörigen unbekannt sind. Sie erklärten manchmal, in der Pfarrei sei alles in Ordnung, obwohl wir woandersher vom unmoralischen Verhalten des Pfarrers wissen[28]. In einigen Fällen wird uns das Vergehen nur dank der Selbstbeschuldigung der Pfarrer bekannt[29]. Bei einem von diesen Pfarrern wurde festgestellt, dass ihn die Pfarrkinder '*commendant ... per omnia*'[30], man hatte also die beste Meinung von ihm. Der Verübung über eines solches Vergehens kann man nur dann sicher sein, wenn es die Angeklagten selbst zugestanden. Dies konnten wir in 39 Fällen feststellen, was 13,5% aller Pfarrer und ein Drittel aller Anklagen ausmacht. Gewiss ist das eine minimale Zahl. Vom sozialen Standpunkt aus betrachtet war die Beurteilung des Verhaltens und Vorgehens dieser Geistlichen durch die Gesellschaft bedeutungsvoller, als die mögliche wirkliche Situation. Und die Gesellschaft hatte, wie schon erwähnt, das Verhalten eines hohen Anteils der Pfarrer, zu ca. 42%, negativ beurteilt.

Den meisten wurde ein mehr oder weniger ständiger Kontakt mit Frauen vorgeworfen. In vielen Fällen bedeutete das ein jahrelang dauerndes Konkubinat. Der Pfarrer in Hředle und zugleich Dekan in Rakočin soll nach der Zeugenaussage des Pfarrers in Vinařice seit 30 Jahren mit einer gewissen Margarethe im Konkubinat gelebt und mit ihr einige Töchter haben, die er feierlich verheiratet und ausgestattet hätte[31]. Viele haben ihre Konkubinen und Kinder in anderen Ortschaften unterhalten und besorgt[32]. Manche Pfarrer haben sich des besprochenen Vergehens nur selten schuldig gemacht, zu Zeiten persönlicher Schwäche. Der Pfarrer aus Hostivař hatte dem Visitator erklärt, dass, nachdem er eine gewisse Frau von sich entfernt hatte

[26] Ibidem, S. 132 (Podolí), S. 246 (Prosek), S. 283 (Vršovice), s. 293-295 (Uhřineves), S. 182, 339-340 (Černovičky), S. 275, 276 (Dončice),S. 278, 279 (Libiš), S. 266, 281-282 (Pakomeřice).

[27] Ibidem, S. 276-277 (Semilkovice).

[28] Ibidem, S. 261 (Kyje).

[29] Ibidem, S. 321 (Trnová), S. 283 (Vršovice), S. 364 (Oráčov), S. 249 (Třeboradice).

[30] Ibidem, S. 364.

[31] Ibidem, S. 194.

[32] Zum Beispiel ibidem, S. 267.

> ...post hec nec ipsam, nec aliam tenet in cura sua pro concubina, sed quando trahitur per concupiscienciam ad carnales delectaciones solet habere mulieres publicas, quas cum accedit mox dimittit[33].

Der Pfarrer aus Trnová sagte, dass er

> ... quando non potest carere, tunc ducit sibi oculte /mulieres publicas - E.W./ et caute commiscetur[34].

Es kam auch raffinierte Ausschweifung vor, wie zum Beispiel jene, die dem Pfarrer vom Hl. Johannes in Prag zugeschrieben wurde: er soll in sein Haus Priester und Dirnen eingeladen und Orgien veranstaltet haben[35]. Über den Pfarrer in Kralovice hatte einer der Zeugen, ein Geistlicher, erklärt:

> ... solet habere mulieres publicas in domo sua ad tempus, et ipsas a se dimittere et assumit alias[36].

Ähnlich hatte betreffs des Pfarrers in Hořešowice der Glöckner aus der Pfarrei Tynec bezeugt, er unterhalte oft in seinem Haus zwei oder drei Dirnen während zwei bis drei Wochen, und nach ihrer Entfernung lade er nach einiger Zeit wieder andere ein, was in der Umgebung allgemein bekannt war[37]. Tatsächlich hatte einer von den Priestern erklärt, dass '*in toto decanatu maior fornicator non deputatur*'[38]. Der erwähnte Pfarrer hatte sein Verhalten mit Gesundheitsgründen entschuldigt:

> Item dicit, quod ipse languens venit ad dominum Gallum, medicum, in apothecam Pragam pro consilio capiendo, qui dixit sibi, quod infirmatur propter nimiam abstinenciam, qui tunc sic consultus coniacet mulieres[39].

Auffallend ist ein mildes Verfahren der kirchlichen Behörden gegenüber den im Konkubinat Lebenden: der Archidiakon befahl ihnen unter Androhung einer Geldstrafe, manchmal auch des Karzers oder — seltener — des Verlustes des Benefiziums binnen einiger Tage die Konkubine samt ihren Kindern aus dem Pfarrhof zu verjagen und alle Kontakte mit ihr abzubrechen[40].

Im Lichte der Analyse der Visitationsakten, aus denen hervorgeht, dass einem hohen Prozentsatz der Geistlichen unmoralisches Verhalten vorgeworfen wurde, scheint die oben vorgestellte Meinung der Erzbischöfe von Prag völlig begründet zu sein.

[33] Ibidem, S. 286.
[34] Ibidem, S. 321.
[35] Ibidem, S. 73, 85, 90.
[36] Ibidem, S. 200, auch S. 232.
[37] Ibidem, S. 194.
[38] Ibidem, S. 199.
[39] L.c.
[40] Ibidem, S. 321-322 und passim.

Maurice de Gandillac

NICOLAS DE CUES THÉORICIEN DES 'DROITS DE L'HOMME'

Titre provocateur assurément, mais dont on nous pardonnera peut-être — dans cette brève contribution en hommage au professeur De Smet — l'anachronisme délibéré, compte tenu de l'insistance de Nicolas de Cues, dans sa *Concordantia catholica* (1433), après avoir développé tout au long du Livre II la thèse centrale du *consensus*, à définir le principe connexe de l'*electio* en posant dès l'abord une double exigence qui sera celle-même de la Déclaration française des Droits de l'homme, solennellement proclamée 350 ans plus tard par des hommes qui ignoraient certes le texte du Cusain mais pouvaient avoir eu quelque écho de la traduction en allemand du *De pace fidei* par le protestant libéral Semler, parue en 1787.

Certes le propos du futur cardinal est surtout de fournir des arguments au parti conciliaire en ces années initiales du concile de Bâle où l'entente paraît encore possible. Et, loin de se vouloir révolutionnaires, les thèses que soutient Nicolas s'appuient sur de très anciennes traditions. Juriste déjà réputé — Louvain lui a offert une chaire de droit canon dès 1428 et renouvellera sa pressante proposition en 1435, — il n'a été appelé par les pères de Bâle que comme avocat d'Ulric de Manderscheid (son protecteur depuis l'enfance) dans une affaire assez complexe de nomination épiscopale, mais il s'est vite imposé par ses connaissances historiques et la puissance de ses synthèses (encore qu'il soit seulement doyen de Saint-Florin à Coblence et tout juste trentenaire).

Une demi-décennie avant son voyage à Constantinople, au cours duquel il recevra, dit-il, par un 'don divin', l'idée de la 'docte ignorance' et de la 'coïncidence des opposés', Nicolas Krebs est hanté par l'idée de 'concordance'. Quelque place qu'il accorde, dans son premier ouvrage comme dans ses sermons de jeunesse, au thème dionysien de la hiérarchie et d'une lumière qui descend jusqu'à l'Église militante, à partir de la triomphante et à travers la dormante (I, 5), il souligne dès le début, en citant saint Jérôme, que la diversité des rites et des fonctions s'adapte providentiellement à la variété même des temps et des lieux (cette vision sera centrale dans le *De pace fidei* de 1453); ainsi la fraternité exige la tolérance à l'égard des autres, dès lors qu'une différence d'interprétations

et d'usages ne se mue pas en volonté de séparation (à cet égard les textes de la *Concordantia*, I, 3 à 5, ne sont aucunement contredits par l'attitude, compréhensive et pourtant ferme, du Cusain dans ses négociations avec les Hussites).

C'est au livre II, à propos des 'synodes' (ou conciles), que l'auteur développe le thème d'une multiplicité de patriarcats autonomes, parmi lesquels celui de Rome dispose d'une indiscutable primauté, mais dans la seule mesure où *Petrus* (le pape) est l'authentique 'figure' de *Petra* (l'Église, elle-même, comme le préciseront des textes un peu postérieurs, distinguée en *ecclesia ipsa*, corps spirituel et impeccable, et en *ecclesia conjecturalis*, proche de la 'cité terrestre' d'Augustin, lointaine approximation de la 'céleste'). Dans cette perspective l'évêque de Rome, maître dans son diocèse (sous les réserves qu'impose, on le verra, l'exigence fondamentale du *consensus*), ne saurait commander sur le mode impérial ou régalien aux provinces sur lesquelles s'étend sa présidence de patriarche d'Occident, moins encore, bien entendu, à celles qui dépendent des autres patriarches. Quant aux conciles eux-mêmes, aucun ne peut plus prétendre à l'œcuménicité depuis la séparation entre Rome et Byzance, mais il est clair qu'en ces années d'attente où pape et concile se disputent la clé des négociations avec le basileus aux abois devant l'avance turque, le Cusain espère la fin prochaine du schisme et le retour à l'unité pluraliste qui restera jusqu'au bout son idéal.

Ayant montré qu'un trait commun aux anciens conciles est que leurs statuts n'étaient valables qu'une fois apposée la signature des participants, garantie du consensus synodal (III, 8), Nicolas précise qu'un 'métropolitain' ne saurait jamais statuer pour tous les diocèses de sa province sans l'accord explicite de ses suffragants, et compte tenu de ce qui 'convient au lieu et au temps' (III, 9). Si le pape a pris l'habitude de légiférer pour l'ensemble de son patriarcat, c'est sous réserve d'un consensus présupposé, mais en fait trop souvent problématique. En fait, ce que propose hardiment l'auteur n'est rien de moins que le retour à des usages qu'il présente comme anciens, les desservants des paroisses étant élus par leurs fidèles et désignant eux-mêmes leur évêque. Pour l'élection du pape, il souhaite que les cardinaux, devenus les représentants des assemblées épiscopales, constituent un collège international, chargé de désigner une sorte de 'primus inter pares' (II, 13).

C'est à ce moment de sa démonstration que le Cusain en vient à des formules qui ne peuvent que nous paraître singulièrement 'modernes'. Elles concernent d'abord assurément les institutions ecclésiales (et l'on sait qu'à cet égard les usages des ordres mendiants préfigurent de

plusieurs manières des procédés d'élection et de gestion nettement 'démocratiques'), mais tout le troisième Livre de la *Concordantia* va étendre implicitement au domaine temporel des principes qui reposent pour l'auteur sur le *jus naturale* et qui devraient à ses yeux permettre tant la paix de la foi que l'établissement d'une authentique *respublica christiana*, de type fédéral, autour d'un empire rénové.

'Inhérent à la raison', le 'droit naturel' exige, en effet, qu'on 'élise comme chefs ceux qui ont plus de sagesse' afin qu'ils 'édictent de justes lois' et 'sauvegardent la paix'. Formules certes classiques et qu'on trouve chez plus d'un scolastique. Il ne semble pas cependant que saint Thomas aurait écrit: '*Ex quo evenit quod ratione vigentes sunt naturaliter aliorum domini et rectores, sed non per legem coercitivam aut iudicium quod redditur in invitum*' (II, 14), car si la première partie de la phrase renvoie à une conception très aristotélicienne de la 'nature' même du pouvoir, lié à la sagesse, celle qui commence avec *sed* ne peut signifier que ceci: certes le savoir habilite le chef à légiférer et à gouverner, mais non à imposer loi et jugement contre le gré de ses assujettis (*in invitum*). Le *pactum subjectionis* (au sens où le définissait, par exemple, Duns Scot et qui sera encore, à certains égards, et malgré d'évidentes différences, celui de Hobbes) est ici nettement dépassé. Le *consensus*, en effet, exige plus que la légitimité originaire née d'une première élection; il implique l'adhésion renouvelée des électeurs et comme un contrat continué. Idée très moderne, même si elle se présente ici comme très ancienne, et qui semble dépasser aussi la 'volonté générale' au sens rousseauiste, avec tout le jacobinisme autoritaire et intolérant qu'elle véhiculera.

Tout cela dit — qui, chez le Cusain, reste assurément fort théorique et ne correspond guère à sa pratique effective ultérieure, notamment comme prince-évêque de Brixen, — il reste à citer, ce sera notre conclusion, les phrases mêmes qui justifient sans doute le titre paradoxal de ce trop bref hommage:

> *Unde cum natura omnes sint liberi, tunc omnis principatus* [...][1] *est a sola concordantia et consensu subjectivo. Nam si natura aeque potentes et aeque liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aeque potentis naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest* (II, 14).

[1] Les mots que nous remplaçons ici par des points de suspension précisent seulement que ce *principatus* peut être celui de la loi écrite ou celui de la 'loi vivante' incarnée dans le prince. L'essentiel est cependant que, pour le Cusain, les hommes naissent tous libres et égaux en droit, en sorte que le chef, qui n'est qu'un *unus communis aeque potens*, n'a droit de commander et de punir que par 'élection et consentement'.

ELIGIUS DEKKERS O.S.B.

DISCRETIONE PRAECIPUAM HET GETUIGENIS VAN PAUS GREGORIUS OVER DE REGEL VAN BENEDICTUS

In hun schitterende vertaling van het IIde boek van de *Dialogen* van Sint Gregorius geven de auteurs, Frits van der Meer en G.J.M. Bartelink, de beknopte karakterisering van de Regel van Sint Benedictus door Gregorius de Grote als volgt weer: 'een Regel voor monniken: in wijze matiging ongeëvenaard, van taal kristalhelder'[1].

Mooier kan men het niet zeggen, en toch wringt ergens het schoentje: is 'wijze matiging' wel precies dat wat Gregorius getroffen heeft bij het lezen (en ongetwijfeld meer nog bij het in praktijk brengen) van de Regel?

In een korte bijdrage uit het jaar 1975[2] heeft dom Adalbert de Vogüé getracht het nauwkeuriger te bepalen. Daarvoor ging hij — en zeer terecht — zijn licht opsteken bij Gregorius zelf. Hij steunt hierbij vooral op een andere passus waar de grote paus uitdrukkelijk naar de Regel verwijst[3], en hij verklaart: 'discrétion (ou discernement) qui sait éprouver'. De vertaling daarentegen van dom Paul Antin, die de Vogüé's uitgave van de *Dialogen* vergezelt, blijft van lieverlede op de vlakte: 'une Règle des moines, remarquable par sa discrétion, dans un langage clair'. En ook de Vogüé zelf vertaalt steevast, op de drie plaatsen waar het woord in de Regel voorkomt, *discretio* door '*discrétion*'[4]. Dat is natuurlijk het veiligst, en het is nog juist ook, als men het ten minste goed wil verstaan; de waaier van betekenissen van het Franse *discrétion* is er breed genoeg voor. Maar in het Nederlands heeft men dezelfde faciliteiten niet

[1] Gregorius de Grote, *Het leven van Benedictus* (Nijmegem, z.j. [1979]), blz. 101. De latijnse tekst luidt: 'Nam scripsit monachorum regulam, discretione praecipuam, sermone luculentam' (*Dialogi* II, 36, uitg. A. de Vogüé, Sources chrètiennes, 260 (1979), blz. 242).

[2] '*Discretione praecipuam*. A quoi Grégoire pensait-il?', *Benedictina*, 22 (1975), blz. 325-327, hernomen in de bundel studies van dezelfde auteur: *Saint Benoît. Sa vie et sa Règle. Études choisies* (Bellefontaine, 1981), blz. 71-74.

[3] *In librum I Regum* IV, 70, 1. 1335, uitg. P. Verbraken, Corpus Christianorum, 144 (1963), blz. 330.

[4] *La Règle de S. Benoît*, II, Sources chrétiennes, 188 (1972), blz. 653 en 667 (hk. 64, 18 en 19; 70, 6).

en moet er gekozen worden: wijze matiging, gematigdheid, of inzicht, onderscheidingsvermogen.

Op dit punt stelt men een opmerkelijke ontwikkeling vast in de Nederlandse Regelvertalingen. De oudste, uit het jaar 1373, geeft telkens 'ondersceeddecheit'[5]: de jongste, die van dom Frans Vromen, vertaalt: 'gematigdheid'[6], terwijl de 17de-eeuwse abt van Sint-Andries, dom Hendrick vanden Zype, omzichtig over de moeilijkheid heenglipt en schrijft: 'discretie oft onderscheydenheydt', maar één keer toch kleur bekent en de 'onderscheydenheyt' tot 'moeder van alle deuchden' verklaart[7]. De andere Nederlandse vertalingen van de Regel of van de *Dialogen*, die wij hebben kunnen inzien[8], houden het alle bij gematigdheid, voorzichtigheid, bescheidenheid.

Zou het niet mogelijk zijn, de opvatting van Benedictus en van Gregorius met meer zekerheid weer te geven?

In een uitvoerige, doch wat moeizaam uitgewerkte studie over *discretio* heeft dom Frans Dingjan reeds jaren geleden de goede weg gewezen[9]. Sedertdien hebben wij keer op keer van de Vogüé kritische uitgaven gekregen, met kommentaar, vertaling en volledige woordconcordans, van de Regel van Benedictus en van de hiermede zo nauw verwante *Regula Magistri*[10], alsook een kritische uitgave van de *Dialogen* van Sint Gregorius. Het ziet er naar uit dat de inzichten van Dingjan hierdoor bevestigd worden, zij het niet zonder enkele bijkomende schakeringen.

*
* *

[5] Th. Coun, *De oudste middelnederlandse vertaling van de Regula S. Benedicti*, Regulae Benedicti Studia. Supplementum, 8 (Hildesheim, 1980), blz. 393 en 403.

[6] Slangenburg, 1973, blz. 77.

[7] Brugge, 1625, blz. 69 en 74.

[8] Zie de volledige lijst van Nederlandse vertalingen van de *Regula* tot het jaar 1929 bij dom J.D. Broeckaert, *Bibliographie de la Règle de Saint Benoît*, I-II, Studia Anselmiana, 77-78 (Rome, 1980), blz. 934 en 943. De oudste gedrukte vertalingen zijn trouwens nagenoeg gelijkluidend, zie A. Welkenhuysen, 'Benedicti Regula Belgice. Over bibliografie van Benedictus-vertalingen en oude drukken van de 'Regel' in het Nederduits', in *Zetesis. Album Amicorum... aangeboden aan E. de Strycker* (Antwerpen, 1973), blz. 396-415.

[9] *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin* (Assen, 1967). Sedertdien is nog een studie verschenen van G. Switek, '*Discretio spirituum*. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität', *Theologie und Philosophie*, 47 (1972), blz. 36-76, die echter weer van de goede weg afwijkt. Juister daarentegen lijken de overdenkingen van E. von Severus, 'Zucht und Mass in der Regel Benedikts von Montecassino', *Erbe und Auftrag*, 57 (1981), blz. 47-50.

[10] Sources chrétiennes, 105-107 (Paris, 1964-1965).

Paus Gregorius is dus getroffen geweest door de *discretio* van de Regel. Hij beschikte niet over al die concordanties van ons; maar is het niet merkwaardig dat, precies op dit punt, er een gevoelig verschil bestaat tussen het woordgebruik van Benedictus en dat van de *Regula Magistri*? Het is wel niet zozeer het gebruik zelf van het woord *discretio* door Benedictus dat Gregorius getroffen heeft. Het komt bij Benedictus slechts driemaal voor, en het werkwoord *discernere* vijf maal. Maar in de driemaal langere Regel van de Magister komt *discretio* helemaal niet voor, en *discernere* slechts twee maal.

Waar Benedictus *discretio* gebruikt, kan het gematigdheid betekenen, en waarschijnlijk bedoelt hij dat ook op die éne plaats waar van een ander dan van de abt *discretio* gevraagd wordt, of liever, waar het over iemand gaat die geen *discretio* heeft: 'qui in ipsis infantibus sine discretione exarsit' (hk. 70, 6): wie zich onbeheerst driftig tegenover de kinderen gedraagt, vertaalt Vromen zeer mooi. Toch is het ook hier niet uit te sluiten dat Benedictus bedoelt: zich boos maken over de jongeren zonder onderscheid (te maken tussen wie wel en wie niet straf verdient); dat dit straffen steeds met gematigdheid moet gebeuren, heeft hij immers reeds in de voorafgaande zinsnede beklemtoond: 'sed et hoc unum cum omni mensura et ratione' (hk. 70, 5): als er te straffen valt moet men het doen met gematigdheid en op goede gronden.

Waar het over de 'discretie' van de aartsvader Jakob gaat (hk. 64, 18), gaan beide betekenissen wellicht samen: Jakob doet zijn broer Esaü opmerken[11]: ik wil wel met je meegaan en met je krijgsvolk opstappen; maar de kinderen en de zogende schapen en runderen kunnen niet zo vlug vooruitkomen; die moeten we ontzien en ze niet opjagen. Het is gematigdheid, ja, maar als praktische toepassing van zijn inzicht in de concrete omstandigheden, van een afwegen van de reële on- en mogelijkheden. Dát is *discernere* én *temperare* (hk. 64, 17), en het is deze *discretio* die voor Benedictus 'de moeder van de deugden' is (hk. 64, 19), zoals zij het ook was voor Cassianus[12], die het zelfs heeft over het 'oog van de discretie', *oculus discretionis*, inzicht, onderscheidingsvermogen[13].

[11] Gen. 33, 13. *Discretio* komt hier niet voor in de tekst van de H. Schrift.

[12] *Collationes* II, 4, 4, CSEL 13, blz. 44, 12/13.

[13] *Ibidem* II, 3, 1, blz. 42, 17. Ook op de beide plaatsen waar de Regel van Sint Basilius, in de door Benedictus gekende bewerking van Rufinus, het woord gebruikt, betekent het duidelijk: inzicht, onderscheidingsvermogen: *interrogatio* III, PL 103, 495 CD: de kluizenaar 'neque discretionem habere poterit in operum qualitate': hij heeft geen inzicht in de waarde van zijn oefeningen; *interrogatio* CX, PL 103, 528 A: 'animam suam intendat in singula verba psalmorum, sicut gustus intentus est ad discretionem saporis ciborum; iste est qui compleat hoc quod dicitur: Psallite sapienter'.

Dit wordt nog duidelijker, wanneer wij enige andere, gelijk(w)aardige woorden in ons onderzoek betrekken: *considerare, cogitare, prouidere, temperare, mensurate facere.*

Consideratio ontmoeten wij vijf maal bij Benedictus, en negen maal *considerare*; de *Regula Magistri* heeft éénmaal *consideratio*, maar 19 maal *considerare*, doch nagenoeg altijd in de betekenis van bekijken, zien naar, zoals in het Evangelie: 'Considerate uolatilia caeli', let eens op de vogelen des hemels, — tekst die trouwens door de Magister aangehaald wordt (Matth. 6, 26; *Regula Magistri* 11, 105). Voor Benedictus betekent het daarentegen: overwegen, afwegen, in aanmerking nemen, rekening houden met. Evenwaardig is *prouidere, prouidentia*: de abt moet *prouidus* en *consideratus* zijn (hk. 64, 17). Ook *cogitare* heeft voor Benedictus ongeveer dezelfde betekeniswaarde. Het is tevens opmerkelijk hoe Benedictus dit 'in overweging nemen' nagenoeg uitsluitend aan de abt opdraagt: 'consideratio penes abbatem est' (hk. 53, 3); 'in abbatis sit prouidentia' (hk. 41, 4). Dat is de grondtoon. *Cogitare, prouidere, discernere*, dat is de taak, het charisma van de abt.

Uitvloeisel van dit 'in overweging nemen', van dit 'onderscheid kunnen maken' is het *temperare*, is het *mensurate facere*; en dat kan ook de cellerier doen, maar dan 'secundum iussionem abbatis', volgens het oordeel van de abt (hk. 31, 12). En hier komt nu de gematigdheid ten tonele: 'omnia mensurate fiant propter pusillanimes' (hk. 48, 9); en het zal een wijze matiging zijn, geen lakse toegeeflijkheid, als zij gedragen wordt door *discretio, consideratio, prouidentia.*

De eigen tonaliteit van elk van de hier beschouwde woorden kan wellicht nog nader bepaald worden, indien men althans niet terugschrikt voor enige subtiliteit, maar het Latijn is toch Benedictus' moedertaal; hij gebruikt spontaan elk woord in zijn specifieke betekenis, die wij slechts moeizaam kunnen opsporen.

In de paragrafen 17-19 van het 64ste hoofdstuk, het tweede dat over de abt handelt, komen al deze termen samen voor. *Discernere* is dan het uitmaken of iets 'secundum Deum siue secundum saeculum sit'; dat is het 'probare spiritus si ex Deo sint' (1 Joh. 4, 1; hk. 58, 2).

Na deze 'discretio spirituum', nadat de abt heeft kunnen uitmaken dat iemand, of iets, werkelijk van God komt, zal hij overgaan tot een concreet besluit, tot het geven van een opdracht; daarbij moet hij dan vooruitziend en omzichtig zijn: 'in imperiis suis prouidus et consideratus', want niet iedereen kan dezelfde lasten dragen; daarom zal hij bij het opleggen van een taak alles zo matigen — *temperare* — dat de sterkere broeders verlangen iets meer te doen, en de zwakkere niet ontmoedigd

worden: 'opera quae iniungit ... temperet ut sit et fortes quod cupiant, et infirmi non refugiant'. Zo is de *discretio* de *mater uirtutum*: zij maakt uit wat naar God gericht staat; de *consideratio* keert zich naar de mens toe en overweegt wat mogelijk is; met *temperantia* wordt het tenslotte toegepast op de afzonderlijke individuen, volgens ieders gaven en beperktheden.

Mensura komt hier niet voor. Dit is het woord dat Benedictus bij voorkeur gebruikt voor stoffelijke dingen: spijs en drank, kleding, uur voor opstaan of slapen gaan, ook werktijd, tucht, alles moet met *mensura et ratione* gebeuren (hk. 70, 5): hierin zal iedereen gematigd en redelijk zijn. *Mensura* ligt enigszins op een ander niveau dan *discretio*. Het is zin voor maat houden, — 'ne quid nimis', zegt Benedictus de antieke wijsgeer na (hk. 64, 12), — terwijl *discretio* steunt op een gericht-staan naar God; het is veel meer dan louter menselijke *prudentia*, dan wijze matiging.

Het is die *discretio* die Gregorius getroffen heeft, en daarom noemt hij elders de schrijver van de Regel de 'optimus magister', die weet te onderkennen wat van God komt[14]. De griekse bewerking van de *Dialogen* door paus Zacharias († 752) vertaalt dan ook terecht *discretio* door διάκρισις[15], en niet bv. door σωφροσύνη. Ook in de Vulgaat is *discretio* de vertaling van διάκρισις[16].

Een heel oud monnikenwoord, dat zelf teruggaat op het Nieuwe Testament, is aldus — langs Evagrius' vertaling van de *Vita Antonii* van Athanasius, langs de Regel van Basilius in Rufinus' bewerking, langs Cassianus vooral — door Benedictus en Gregorius bewaard gebleven met zijn heel typische — en diepe — betekenis van χαρίσμα διακρίσεως πνευμάτων[17], een echo nog van Paulus' opsomming van de verschillende charismata[18].

In het eerder pragmatisch ingestelde Westen zou deze betekenis vrij spoedig vervlakken. Wat Gregorius nog 'discretionis moderamen' noemt[19], de matigende invloed van het juiste inzicht in geestelijke

[14] *In librum I Regum* IV, 70, 1334/1336: 'arctissime vitae magister optimus et summae veritatis discipulus praecipit dicens: Probate spiritus si ex Deo sunt'.

[15] PL 66, 199 D.

[16] I Cor. 12, 10; Hebr. 5, 14; maar *disceptatio* in Rom. 14, 1 waar διάκρισις eerder in pejoratieve zin gebruikt wordt: μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν.

[17] Athanasius, *Vita Antonii* 88, PG 26, 965 B; 'spirituum discretionis gratia' in de vertaling van Evagrius.

[18] I Cor. 12, 4-10.

[19] *Homiliae in Ezechielem* I, V, 3, l. 45, uitg. M. Adriaen, Corpus Christianorum, 142 (Turnhout, 1971), blz. 58.

werkelijkheden, verschrompelde gemakkelijk tot gematigdheid, tot een 'gulden middenweg'. Die overgang speurt men reeds in het hoofdstuk 'De discretione' uit de *Regula monachorum* van Sint Columbanus; het is hier op weg de kunst te worden van de 'rationabilis in medio mensura', van het 'se continere ab omni nimietate'[20]. Smaragdus zal dit de 'via regia' noemen:

> Temperet interea monachi discretio mentem
> et via per medium regia ducat eum[21].

De koninklijke middenweg zou natuurlijk tot een vergulde middelmatigheid kunnen verschralen. Daarvoor waarschuwt met vaderlijke bezorgdheid de 'praeceptor Germaniae' Hrabanus Maurus, in zijn 64ste homilie: 'de studio bono et discretione semper habenda': waarin wij te kort schieten, moeten wij vorderingen maken, en waar wij te hoog gemikt hebben, moeten wij ons matigen; dat moet ons de discretie leren, die wij kennen uit de voorbeelden en de levens der heiligen; in alles moeten wij *discrete* weten te handelen, maar nooit *negligenter*, in alles maat weten te houden: betracht het goede waar ge maar kunt, doch zorg er omzichtig voor, de maat van de discretie niet te buiten te gaan: 'inter haec discretionis mensuram in omnibus caute et diligenter custodite'[22].

Met nagenoeg de woorden zelf van Gregorius[23] en wellicht zonder er zich van bewust te zijn, verlegt Hrabanus Maurus toch geheel de klemtoon: moet volgens Gregorius alles 'sub discretionis moderamine' staan, moet alles gematigd worden door de 'magna ars discretionis'[24], dan is het voor Hrabanus de *discretio*, de gematigdheid zelf die men met *mensura* moet beoefenen.

Hier heeft dus een merkwaardige aksentverschuiving plaats gehad. Het onderkennen van wat 'secundum Deum uel secundum saeculum sit' heeft

[20] *Regula monachorum* VIII, uitg. G. Walker, Scriptores Latini Hiberniae, 2 (Dublin, 1957), blz. 136, 24/25. 6/7.

[21] *Expositio in Regulam S. Benedicti*, praef. metrice dicta 23/24, uitg. A. Spannagel en P. Engelbert, Corpus Consuetudinum Monasticarum, 8 (Siegburg, 1974), blz. 4.

[22] PL 110, 123 C; 124 A: 'Ut nostra opera uel minora proficiantur uel maiora moderentur. ...quid nobis quantumque agendum sit, ostensa illorum (sanctorum) discretione difinitur ... uosmetipsos discrete in omnibus conseruari, negligere nolite, nec supra mensuram et rationem aliquid agere assuescite... quodcumque boni possitis, instanter agite, et inter haec discretionis mensuram in omnibus caute et diligenter custodite'.

[23] Vergelijk dit sermoen van Hrabanus Maurus met Gregorius, *Moralia in Iob* XXVIII, 11.

[24] *Registr.* I, 24, l. 307/309, uitg. D. Norberg, Corpus Christianorum, 140 (1982), blz. 30: 'Disciplina ergo uel misericordia multum destituitur, si una sine altera teneatur. Sed magna discretionis arte seruanda est et iuste consulens misericordia et pie saeuiens disciplina'; *Regula Pastoralis* III, 37, PL 77, 122 C: 'Tanta discretionis arte se temperant'.

plaats gemaakt voor een voorzichtig maat houden in alles. Men stelt hier een afglijden vast van de *discretio spirituum* der oudvaders naar de louter menselijke *prudentia* van de antieke wijsbegeerte. Een dieper inzicht in de dingen des geestes lijkt dit niet; zou het niet eerder een vervlakking zijn? Beter dan wie ook kan hij, aan wie wij deze luttele bladzijden opdragen, en die zoals weinig anderen de *discretio* bezit om de juiste betekenis en betekeniswaarde van een oude tekst te onderkennen, hierop het antwoord geven.

Jos Vaesen
Aspirant N.F.W.O.

SULPICIUS SEVERUS EN HIERONYMUS

Sulpicius Severus heeft zijn *Dialogi* opgevat als een gesprek tussen zijn vrienden Postumianus, — die terugkeert van een reis door Egypte en Palestina, — en Gallus, een leerling van Martinus van Tours. Postumianus brengt het verhaal van zijn reis, waarbij hij vooral aandacht besteedt aan de deugden en wonderen van de Oosterse woestijnheiligen, terwijl Gallus allerlei herinneringen aan zijn leidsman ophaalt. De conclusie van deze samenspraak zal zijn dat Martinus de Oosterse asceten ver overtreft en dat het Westen bijgevolg niet minder grote heiligen heeft voortgebracht dan het bewonderde Oosten.

In deze *Dialogi* spreekt Sulpicius Severus ook enkele keren over een andere belangrijke persoonlijkheid uit de ascetische wereld van zijn tijd, nl. Hieronymus. Vooreerst brengt hij, wanneer hij Postumianus laat vertellen over de conflicten i.v.m. de leer van Origenes te Alexandrië, ook Hieronymus' stellingname hierin ter sprake. Even verder vormt de mededeling van Postumianus dat hij Hieronymus persoonlijk te Betlehem is gaan opzoeken het uitgangspunt voor enkele meer uitgebreide beschouwingen over de invloedrijke asceet. Ten slotte verwijst Sulpicius nog een keer terloops naar Hieronymus' kritiek op misbruiken bij de seculiere geestelijkheid.

Hieronymus van zijn kant verwijst in zijn œuvre slechts één keer expliciet naar Sulpicius Severus, met name wanneer hij in zijn *Commentarii in Ezechielem* enkele eschatologische beschouwingen uit diens *Dialogi* afwijst. Daarnaast heeft hij echter in een brief n.a.v. het overlijden van de jonge asceet Nepotianus en in zijn *Commentarii in Isaiam* enkele bedenkingen geformuleerd, waarbij hij Sulpicius Severus niet met name noemt, maar die toch een kritiek op bepaalde themata uit diens *Vita Sancti Martini* blijken in te houden [1]. Het is onze bedoeling om

[1] De betrokken passages zullen verder in dit artikel geciteerd worden. Het betreft Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 7, 3; I, 8, 1-9, 6; I, 21, 1-5 en Eusebius Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem*, XI, c. 36; *Commentarii in Isaiam*, XVI, c.58; *Epistula* LX, 9.

Hierbij dient opgemerkt dat in dit artikel niet zal ingegaan worden op mogelijke literaire en stilistische beïnvloeding van het œuvre van Sulpicius Severus door werken van Hieronymus. I.v.m. dit probleem, cfr. de commentaar bij de uitgave van de *Vita Sancti*

hier deze verschillende passages met elkaar in verband te brengen om aldus een nauwkeuriger beeld te krijgen van de verhouding tussen Sulpicius Severus en Hieronymus.

Vooreerst dient hier de vraag gesteld of de mededelingen 'van Postumianus' betreffende zijn persoonlijke contacten met Hieronymus een historische grond hebben. Sulpicius Severus laat Postumianus nl. vertellen dat hij tijdens zijn reis zes maanden bij Hieronymus te Betlehem verbleven heeft. Bovendien laat hij zijn vriend erop wijzen dat hij Hieronymus reeds tijdens een vroegere reis door het Midden Oosten had leren kennen en een bijzonder goede herinnering aan dit contact had bewaard[2]. Het reisverslag dat Sulpicius Postumianus in de mond legt, fungeert als achtergrond voor de reeks verhalen over de Oosterse asceten, die hij wil brengen. Het gaat hier duidelijk om verhalen van diverse oorsprong, waarvan een aantal zeker legendarische elementen bevatten. Vandaar dat sommige specialisten gesteld hebben dat dit reisverhaal niet meer is dan een literair procédé en dat de reis van Postumianus nooit heeft plaatsgehad[3].

In dit verband verdient precies het relaas van Postumianus' bezoek aan Hieronymus een bijzondere aandacht. Men mag er immers van uitgaan dat Sulpicius er terdege rekening mee hield dat Hieronymus op vrij korte tijd zijn *Dialogi* zou leren kennen. De verspreiding van een nieuw geschrift binnen de christelijke cultuurwereld gebeurde in die tijd nl. reeds opvallend snel. Bovendien blijkt Sulpicius Severus zelf bijzonder zorg gedragen te hebben voor de verspreiding van zijn werken[4]. Aldus mag men uitsluiten dat de auteur zijn vriend een relaas over een verblijf van zes maanden bij Hieronymus, met daarin nog een verwijzing naar een vroeger contact, in de mond zou leggen, wanneer deze aanduidingen niet historisch zouden zijn.

Hierbij kan er nog op gewezen worden dat Hieronymus in zijn kritiek op de eschatologische beschouwingen in Sulpicius Severus' *Dialogi* de

Martini en de *Epistulae* van Sulpicius Severus door J. Fontaine, in Sources chrétiennes, nr. 133-135 (1967-69), passim (in het bijzonder p. 651, 848, 1090 en 1180-1182). Hier zullen daarentegen specifiek de inhoudelijke verwijzingen van Sulpicius Severus en Hieronymus naar elkaar worden samengebracht en bestudeerd.

[2] Cfr. infra, voetnoot 6.

[3] Deze visie, die voor het eerst naar voor gebracht werd door E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (Tübingen, 1902), p. 346, is vooral verdedigd door E. Ch. Babut, *Saint Martin de Tours* (Paris, 1912), p. 49-50 en is nergens volledig weerlegd geworden.

[4] I.v.m. de verspreiding van Sulpicius Severus' werk, cfr. de inleiding bij de uitgave van J. Fontaine, in Sources chrétiennes, nr. 133 (1967), p. 49-51.

auteur aanduidt als 'Severus noster'[5]. Hieronymus wil hier dus zeker geen bijzondere verbondenheid met Sulpicius' gedachtengoed uitdrukken. Ook is het weinig waarschijnlijk dat hij enkel omwille van een gemeenschappelijk enthousiasme voor het ascetisch ideaal in het algemeen Sulpicius Severus hier als 'noster' zou betitelen. Aldus lijkt het heel plausibel dat Hieronymus de auteur van de *Dialogi* als 'Severus noster' aanduidt, precies omdat hij zich met hem verbonden weet door de persoonlijke contacten tussen hun beider milieus. Men kan dan ook stellen dat het reisverhaal in Sulpicius' *Dialogi* wel degelijk een historische kern bevat en dat het geheel niet zonder meer op één lijn mag gesteld worden met sommige legendarische elementen die Sulpicius Severus erin verwerkt heeft.

Verder zal nu getracht worden om door een korte analyse van de wederzijdse verwijzingen van Sulpicius Severus en Hieronymus naar elkaar, enig inzicht te verwerven in hun houding tegenover mekaars persoon, œuvre en ideeën.

De meest uitgebreide verwijzing naar Hieronymus in Sulpicius Severus' geschriften is het verslag van Postumianus' bezoek aan de asceet van Betlehem. Sulpicius begint dit relaas met de reeds aangehaalde vermelding dat Postumianus Hieronymus al bij een vroeger contact had leren kennen en waarderen. Hij verwijst daarbij naar Hieronymus' geloof en deugdzaamheid en naar diens eruditie en geleerdheid. Dit alles legt Sulpicius in de mond van Postumianus zelf, die hij zijn beschouwingen laat beëindigen met de vraag of ook zijn vrienden in Gallië Hieronymus nog niet hebben leren kennen via diens werken[6]. Hierop laat Sulpicius Gallus aan het woord, die bevestigt dat dit inderdaad zo is. Hij verwijst hierbij meer concreet naar de bekende brief aan Eustochium, waarin Hieronymus op scherpe toon een aantal misbruiken in de ascetische

[5] Cfr. infra, voetnoot 22.

[6] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 8, 1-3, uitg. C. Halm, in CSEL., dl. I (1866), p. 159-160: 'Igitur inde digressus Bethleem oppidum petii, quod ab Hierosolymis sex milibus separatur, ab Alexandria autem sedecim mansionibus abest. Ecclesiam loci illius Hieronymus presbyter regit; nam paroechia est episcopi, qui Hierosolymam tenet. Mihi iam pridem Hieronymus superiore illa mea peregrinatione conpertus facile obtinuerat, ut nullum mihi expetendum rectius arbitrarer. Vir enim praeter fidei meritum dotemque virtutum non solum Latinis adque Graecis sed et Hebraeis litteris ita institutus est, ut se illi in omni scientia nemo audeat conparare. Miror autem, si non et vobis per multa quae scripsit opera conpertus est, cum per totum orbem legatur'.

Bij de verdere citaten uit Sulpicius Severus' *Dialogi* heeft de aangegeven pagina steeds betrekking op deze uitgave.

wereld had aangeklaagd. Sulpicius laat daarbij een zeker ongenoegen over Hieronymus' verwijten in Gallus' antwoord doorklinken[7]. Vervolgens worden enkele afzonderlijke elementen uit de bewuste kritiek aangehaald. Zo vertelt Gallus dat Hieronymus' aanklacht tegen de gulzigheid van sommige monniken een van zijn geestesgenoten zeer ontstemd heeft en hij toont alle begrip voor deze reactie van zijn vriend. Sulpicius nuanceert deze beschouwingen enigszins door zelf in het gesprek tussenbeide te komen met de speelse bemerking dat Gallus, — die steeds als een man met een onderwijsloopbaan achter de rug wordt voorgesteld, — 'als in een pleitoefening op school' zijn volksgenoten verdedigt. Dan stelt hij de vraag naar andere elementen uit Hieronymus' kritiek[8]. Weer is Gallus' antwoord scherp van toon, maar ook ditmaal wordt het aan het einde genuanceerd doordat de spreker toegeeft dat de verwijten die in de brief aan Eustochium geformuleerd worden, in heel wat gevallen gewettigd zijn[9]. Ten slotte laat Sulpicius Gallus iets meer aandacht besteden aan Hieronymus' aanklacht tegen het optreden van vrouwen als gezellinnen van asceten of clerici. Ook hier wijst Gallus op de verontwaardiging, die de betrokken kritiek opgeroepen heeft. Hij distancieert zich evenwel van deze reacties en betuigt zijn volle instemming met Hieronymus. Niettemin neemt Sulpicius ook nu weer enigszins afstand van Hieronymus' kritiek, nl. doordat hijzelf opnieuw in het gesprek tussenbeide komt en Gallus waarschuwt zich niet te laten gaan en wat voorzichtiger te zijn[10].

[7] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 8, 4, p. 160: 'Nobis vero, Gallus inquit, nimium nimiumque conpertus est. Nam ante hoc quinquennium quendam illius libellum legi, in quo tota nostrorum natio monachorum ab eo vehementissime vexatur et carpitur'.

[8] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 8, 5-6, p. 160: 'Unde interdum Belgicus noster valde irasci solet, quod dixerit, nos usque ad vomitum solere satiari. Ego autem illi viro ignosco, adque ita sentio, de orientalibus illum potius monachis quam de occidentalibus disputasse. Nam edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura. Tum ego, scolastice, inquam, Galle, defendis gentem tuam; sed quaeso te, liber iste numquid hoc solum vitium damnat in monachis?'

[9] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 8, 6, p. 160: 'Immo vero, inquit, nihil penitus omisit, quod non carperet, laceraret, exponeret. Praecipue avaritiam nec minus vanitatem insectatus est. Multa de superbia, non pauca de superstitione disseruit. Vere fatebor, pinxisse mihi videtur vitia multorum'.

[10] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 9, 1-3, p. 160-161: 'Ceterum de familiaritatibus virginum et monachorum adque etiam clericorum quam vera, quam fortia disputavit! Unde a quibusdam, quos nominare nolo, dicitur non amari. Nam sicut Belgicus noster irascitur, edacitatis nimiae nos notatos, ita illi fremere dicuntur, cum in illo opusculo scriptum legunt: caelibem spernit virgo germanum, fratrem quaerit extraneum. Ad haec ego, nimium, inquam, Galle, progrederis; cave ne et te aliquis, qui haec agnoscat, exaudiat teque una cum Hieronymo incipiat non amare. Nam quia scolasticus es, non inmerito te versu comici illius admonebo: obsequium amicos, veritas odium parit'.

Sulpicius Severus richt zich hier nergens rechtstreeks tot Hieronymus, maar toch wil hij klaarblijkelijk enkele bedenkingen bij diens felle kritiek op bepaalde situaties binnen de ascetische wereld onder de ogen van zijn lezers brengen. Uit de geciteerde passages kan blijken dat Sulpicius over het algemeen Hieronymus' kritiek wel in zekere mate gewettigd vindt. Hij wil echter tevens enig onbehagen tonen tegenover de harde verwijten van Hieronymus aan het adres van hun beider geestesgenoten en wijzen op de wenselijkheid van een meer voorzichtige en genuanceerde aanpak.

Na deze 'gedachtenwisseling' over Hieronymus' kritiek op misbruiken binnen de ascetische wereld geeft Sulpicius Severus in zijn *Dialogus* opnieuw het woord aan Postumianus. Hij laat deze erop wijzen dat Hieronymus in het bijzonder opgetreden is tegen ketters en tegen wantoestanden bij de seculiere geestelijkheid. In dit opzicht drukt Sulpicius zijn volledige solidariteit met de asceet van Betlehem uit. Hij bevestigt met klem dat diens rechtgelovigheid boven alle twijfel verheven en diens kritiek op de seculiere clerus volkomen terecht is[11].

Deze beide elementen komen nog elders in Sulpicius' *Dialogi* ter sprake. Zoals reeds aangehaald, verwijst de auteur, wanneer hij de conflicten over de leer van Origenes te Alexandrië bespreekt[12], ook kort naar de houding van Hieronymus daarbij. Het onderwerp wordt als volgt ter sprake gebracht. Sulpicius laat Postumianus vertellen dat, op het ogenblik dat hij te Alexandrië toekwam, de betrokken strijd er naar zijn einde liep. Hij zet dan kort de standpunten van de twee tegenover elkaar staande partijen uiteen en verhaalt het verloop van de conflicten. Dan gaat hij even in op de houding van Hieronymus bij dit alles. Hij laat daarbij duidelijk blijken dat het streng anti-origenistisch standpunt, dat Hieronymus had ingenomen, een probleem voor hem was[13]. Trouwens,

[11] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 9, 4-5, p. 161: 'Ego, inquit [Postumianus], ut dicere institueram, apud Hieronymum sex mensibus fui: cui iugis adversum malos pugna perpetuumque certamen concivit odia perditorum. Oderunt eum haeretici, quia eos inpugnare non desinit, oderunt eum clerici, quia vitam eorum insectatur et crimina; sed plane eum boni omnes admirantur et diligunt; nam qui eum haereticum esse arbitrantur, insani sunt. Vere dixerim, catholica hominis scientia, sana doctrina; totus semper in lectione, totus in libris est; non die neque nocte requiescit; aut legit aliquid semper aut scribit. Quod nisi mihi fuisset fixum animo et promissum Deo, ante propositam eremum adire, vel exiguum temporis punctum a tanto viro discedere noluissem'.

[12] I.v.m. deze conflicten en de achtergronden ervan, cfr. b.v. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, dl. II, 1 (Freiburg-Basel-Wien, 1973), p. 127-134 (met verdere bibliografie).

[13] Hieronymus, die aanvankelijk een grote waardering voor Origenes toonde en een aantal van zijn werken in het Latijn vertaalde, begon zich circa 395 tegen hem te keren en werd van dan af aan een van zijn meest verbeten bestrijders. Sulpicius Severus drukt eerst zijn reserves tegen deze koerswijziging van Hieronymus uit. Hij verklaart dan dat hij zelf

ook uit de voorafgaande bespreking van het conflict blijkt duidelijk dat Sulpicius Severus in verband met het Origenisme zich van Hieronymus' harde houding distancieert en een meer gematigd standpunt inneemt. Zo laat hij, ter afronding van zijn uiteenzetting van de standpunten in het conflict, Postumianus meedelen dat hij zelf een verkenning in Origenes' werken ondernomen heeft. De bevindingen, die Sulpicius de spreker dan in de mond legt, zijn zeer genuanceerd. Hij heeft bij zijn lectuur van Origenes veel gevonden dat hem zeer bevallen is. Daarnaast is hij ook enkele stukken tegengekomen, die onmiskenbaar dwalingen bevatten. Het gaat hier om de passages, zo specifieert Postumianus, 'waarvan Origenes' verdedigers zeggen dat ze vervalst zijn'[14]. Dit laatste is vooral het standpunt van Hieronymus' grote tegenspeler in het origenistisch conflict, Rufinus van Aquileia, opnieuw iemand uit de ascetische wereld[15]. Sulpicius merkt ten slotte op hoe verwonderlijk het overkomt dat de waardevolle gedachten én de dwalingen, die in Origenes' œuvre voorkomen, het werk van één en dezelfde auteur zouden zijn[16]. Deze

zich niet aan een oordeel terzake zou wagen, wat tevens inhoudt dat hij zich niet zonder meer bij de streng anti-origenistische stellingname van Hieronymus wil aansluiten. Vervolgens merkt Sulpicius op dat de foute opvattingen in Origenes' werken naar zijn mening slechts als 'dwaling' kunnen beschouwd worden en niet als 'ketterij, zoals sommigen denken', waardoor hij duidelijk toont dat hij zelf inderdaad voorstander is van een meer gematigde zienswijze. De betrokken passage is *Dialogus* I, 7, 3-4, p. 159: 'Illud me admodum permovebat, quod Hieronymus, vir maxime catholicus et sacrae legis peritissimus, Origenem secutus primo tempore putabatur, qui nunc idem praecipue vel omnia illius scripta damnaret. Nec vero ausim de quoquam temere iudicare, praestantissimi tamen viri et doctissimi ferebantur in hoc certamine dissidere. Sed tamen sive ille error est, ut ego sentio, sive haeresis, ut putatur,...'.

[14] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 6, 4, p. 158: 'Mihi autem ex illis libris quaedam curiosius indaganti admodum multa placuerunt, sed nonnulla deprehendi, in quibus illum prava sensisse non dubium est, quae defensores eius falsata contendunt'.

[15] Sulpicius Severus moet hierbij inderdaad aan Rufinus gedacht hebben. Immers, wanneer hij in de voorafgaande bespreking van de standpunten van beide partijen in het conflict, de visie voor Origenes' verdedigers aanhaalt, blijkt zijn uiteenzetting duidelijk geïnspireerd door enkele teksten, waarin Rufinus zijn stellingname ter zake had toegelicht.

Men vergelijke in dit verband Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 6, p. 157-158 met Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis* en met diens inleiding bij zijn vertaling van Origenes' *Peri Archon*, uitg. M. Simonetti, in CC., SL., dl. XX (1961), p. 7-17 en 245-247.

In verband met deze gelijkenissen, cfr. ook G.K. Van Andel, 'Sulpicius Severus and Origenism', *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), p. 284 en voetnoot 43.

[16] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 6, 5, p. 158, 'Ego miror unum eundemque hominem tam diversum a se esse potuisse, ut in ea parte, qua probatur, neminem post Apostolos habeat aequalem, in ea vero, qua iure reprehenditur, nemo deformius doceatur errasse'.

Deze bedenking, die Sulpicius niet meer als het standpunt van een van de strijdende partijen, maar als een persoonlijk oordeel 'van zijn vriend Postumianus' voorstelt, blijkt eveneens geïnspireerd door Rufinus. Men vergelijke de geciteerde passage met *De adulteratione*..., 1, uitg. M. Simonetti, in CC., SL., dl. XX (1961), p. 7.

Volgens G.K. Van Andel, 'Sulpicius Severus and Origenism', *Vigiliae Christianae*, 34

bedenking, die de auteur weliswaar voorzichtig in de mond van Postumianus legt, suggereert dat hij de theorie dat Origenes' werken geïnterpoleerd zijn blijkbaar niet ongenegen is. Ook wanneer Sulpicius Severus verder het eigenlijk verloop van de strijd tussen de verdedigers en de tegenstanders van Origenes beschrijft, laat hij enkele keren zijn eigen standpunt terzake doorklinken. Hij drukt aldus duidelijk zijn solidariteit uit met de origenistisch gezinde monniken, die in conflict waren gekomen met patriarch Theophilus van Alexandrië, toen deze zich tegen Origenes keerde. Hij keurt de maatregelen van Theophilus, die leidden tot de verbanning van de betrokken monniken, onverbloemd af[17]. Wanneer Sulpicius ten slotte het relaas van Postumianus' verblijf te Alexandrië afsluit met de mededeling dat zijn vriend een uitnodiging van Theophilus om in diens omgeving te verblijven had afgeslagen, laat hij opnieuw zijn negatieve houding tegenover het optreden van de patriarch blijken[18].

Ten slotte verwijst Sulpicius Severus naar het einde van zijn eerste *Dialogus* toe nog eens kort naar de kritiek van Hieronymus tegen allerhande misbruiken, in dit geval, vooral bij de seculiere geestelijkheid. Aan het einde van een verhaal over een jongeling, die er met Gods hulp in slaagt zijn ijdelheid te overwinnen, waarschuwt Postumianus zijn toehoorders dat ook zij zich voor deze ondeugd dienen te hoeden. Daarbij aansluitend laat Sulpicius zijn vriend een reeks scherpe aanklachten tegen de levenswijze van sommige seculiere geestelijken formuleren. De spreker besluit zijn kritiek met de bedenking dat men het

(1980), p. 279 en 284-285 wijst Sulpicius Severus de opvatting van Rufinus dat Origenes' werken geïnterpoleerd zouden zijn, af. Deze visie, die de auteur overigens niet weet te staven, blijkt dus niet gegrond. De geciteerde passage uit *Dialogus* I, 6, 5 is een klare aanduiding dat Sulpicius wel degelijk begrip kan opbrengen voor de bewuste stellingname en ze blijkbaar zelfs genegen is.

[17] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 7, 2, p. 158-159: 'Cum haec adque alia istius modi ab episcopis proderentur, ex studiis partium orta seditio; quae cum reprimi sacerdotum auctoritate non posset, scaevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam praefectus adsumitur, cuius terrore dispersi fratres ac per diversas oras monachi sunt fugati, ita ut propositis edictis in nulla consistere sede sinerentur'.

[18] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 7, 5-6, p. 159: 'Istius modi ergo turbatione, cum veni Alexandriam, fluctuabat. Me quidem episcopus illius civitatis benigne admodum et melius, quam opinabar, excepit et secum tenere temptavit, sed non fuit animus ibi consistere, ubi recens fraternae cladis fervebat invidia. Nam etsi fortasse videantur parere episcopis debuisse, non ob hanc tamen causam multitudinem tantam sub Christi confessione viventem, praesertim ab episcopis, oportuisset adfligi'.

Gezien de opzet van dit artikel, zou een verdere studie van de houding van Sulpicius Severus t.o.v. de leer van Origenes en van zijn visie op de conflicten errond hier niet ter zake zijn. In verband met deze problemen, cfr. vooral het recente artikel van G.K. Van Andel, 'Sulpicius Severus and Origenism', *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), p. 278-287 (met verdere bibliografie).

beter aan Hieronymus kan overlaten de betrokken wantoestanden aan te klagen[19]. Vervolgens geeft Sulpicius Severus het woord aan Gallus, die kort zijn instemming betuigt met Postumianus' kritiek[20]. Wat de kritiek op de seculiere geestelijkheid betreft, weet Sulpicius Severus zich duidelijk solidair met Hieronymus. Trouwens, ook op andere plaatsen in zijn werk hekelt hij in zeer scherpe bewoordingen de levenswijze van sommige leden van de kerkelijke hiërarchie[21]. Door in de geciteerde passage expliciet naar Hieronymus te verwijzen, wil hij blijkbaar een band tussen zijn aanklachten en die van de gezaghebbende asceet van Betlehem suggereren.

Deze verwijzingen van Sulpicius Severus naar Hieronymus vormen slechts één luik van de beschikbare documentatie betreffende de houding van beide persoonlijkheden ten overstaan van mekaar. Vooraleer hieromtrent conclusies te formuleren dienen ook de gegevens 'van de andere zijde', met name de bedenkingen van Hieronymus met betrekking tot Sulpicius Severus' werken en opvattingen in het onderzoek betrokken.

Zoals reeds aangehaald, verwijst Hieronymus slechts één keer expliciet naar Sulpicius Severus, nl. in zijn *Commentarii in Ezechielem*. In zijn toelichting bij Ez., 36 waarschuwt de commentator zijn lezers dat ze geen geloof mogen hechten aan beweringen dat het wereldeinde zal voorafgegaan worden door een nieuwe vervolging, die ondermeer gepaard zou gaan met het algemeen verplicht stellen van de besnijdenis en van het onderhouden van de sabbath. Hieronymus haalt dan enkele christelijke

[19] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 21, 3-4, p. 173-174: 'Ceterum cum neque opere neque virtute conspicuus sit, si quis clericus fuerit effectus, dilatat continuo fimbrias suas, gaudet salutationibus, inflatur occursibus, ipse etiam ubique discurrit; et qui antea pedibus aut asello ire consueverat, spumantibus equis superbus invehitur; parva prius ac vili cellula contentus habitare erigit celsa laquearia, construit multa conclavia, sculpit ostia, pingit armaria, vestem respuit grossiorem, indumentum molle desiderat, adque haec caris viduis ac familiaribus mandat tributa virginibus, illa ut byrrum rigentem, haec ut fluentem texat lacernam. Verum haec describenda mordacius beato viro Hieronymo relinquamus; ad propositum revertamur'.

[20] Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 21, 5, p. 174: 'Tu vero, inquit Gallus meus, nescio quid Hieronymo reliqueris disputandum; ita breviter universa nostrorum instituta conplexus es, ut pauca haec tua verba, si aequanimiter acceperint et patienter expenderint, multum eis arbitrer profutura, ut non indigeant libris posthac Hieronymi coërceri'.

Gallus spreekt hier van 'nostra instituta', terwijl de voorafgaande tekst duidelijk voor alles een kritiek op de seculiere geestelijkheid inhield. Door Gallus deze kritiek mede op de eigen geestesgenoten te laten betrekken, wil Sulpicius blijkbaar de scherpte van zijn aanval enigszins nuanceren.

[21] Cfr. Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 20, 1, uitg. J. Fontaine, in Sources chrétiennes, nr. 133 (1967), p. 294; *Dialogus* I, 24, 3, p. 177; II, 1, 3, p. 180-181; II, 12, 10, p. 195; III, 15, 2, p. 213.

auteurs aan, die dergelijke denkbeelden gepropageerd hebben. Het is in dit kader dat hij ook Sulpicius Severus vermeldt, die hij hier, zoals trouwens reeds eerder geciteerd, als 'Severus noster' aanduidt[22].

Verder dient hier gewezen op twee passages uit geschriften van Hieronymus, waarin de auteur, zonder expliciet naar Sulpicius Severus te verwijzen, een reactie op bepaalde gedachten uit diens œuvre blijkt te formuleren. De oudste van deze verwijzingen, — tevens de meest onzekere, — is te vinden in de brief van Hieronymus aan Heliodorus n.a.v. het overlijden van hun beider vriend, de asceet Nepotianus. Deze laatste had, net als Martinus, als jongeman een aantal jaren in het leger gediend. Hieronymus nu bespreekt in de aangehaalde brief de levenswijze van Nepotianus als militair met een opvallende afstandelijkheid. Een ander auteur, zo schrijft hij nl., zou aanhalen dat Nepotianus reeds tijdens zijn legerdienst een boetekleed droeg en streng vastte. Hij zou daarbij stellen dat de afgestorvene 'in de krijgsuitrusting van de ene vorst in feite de Andere diende' en erop wijzen dat hij 'zijn zwaardkoppel aanwendde om weduwen, wezen, verdrukten en ellendigen te hulp te komen'. Hieronymus legt dan uit waarom hijzelf deze verdiensten van Nepotianus, — die hij intussen uiteraard toch vermeld heeft, — zogezegd niet in het licht wil stellen: Hij kan namelijk geen waardering opbrengen voor de houding van militairen die een Godgewijd leven willen leiden, maar die intussen hun ontslag uit het leger blijven uitstellen[23]. Reeds H. Delehaye heeft erop gewezen dat deze tekst kan geïnterpreteerd worden als een allusie op Sulpicius Severus' beschrijving van de levenswijze van Martinus tijdens diens legerdienst[24]. Er zijn inderdaad

[22] Eusebius Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem*, XI, c. 36, uitg. F. Glorie, in CC., SL., dl. LXXV (1964), p. 500: '...nec rursum passuri circumcisionis iniuriam, nec oblaturi taurorum et arietum victimas, nec sabbati otio dormiemus'. Dan volgt een lijstje van enkele Latijnse en Griekse auteurs, die zulk toekomstbeeld naar voor geschoven hebben. De opsomming van de Latijnse schrijvers eindigt met: '...et nuper Severus noster in dialogo cui Gallo nomen imposuit'.

De passage, waartegen Hieronymus hier reageert, is *Dialogus* II, 14, 1-4, p. 197.

Hieronymus schreef zijn Ezechiëlcommentaar, met enkele onderbrekingen, in de periode 411-414. Het elfde boek, waaruit de hier geciteerde passage afkomstig is, blijkt van midden 413 te dateren (cfr. de inleiding bij de uitgave van F. Glorie, p. VII-VIII). Deze tekst dateert dus van een achttal jaar na Sulpicius Severus' *Dialogi*.

[23] Eusebius Hieronymus, *Epistula* LX, 9, uitg. I. Hilberg, in CSEL., dl. LIV (1910), p. 558: 'Referret, inquam, alius, quod in palatii militia sub chlamyde et candenti lino corpus eius cilicio tritum sit, quod stans ante saeculi potestates lurida ieiuniis ora portaverit, quod adhuc sub alterius indumentis alteri militarit et ad hoc habuerit cingulum, ut viduis, pupillis, oppressis, miseris subveniret. Mihi non placent dilationes istae inperfectae servitutis Dei et centurionem Cornelium, ut lego iustum, statim audio baptizatum'.

[24] Cfr. H. Delehaye, 'Sulpice Sévère et Saint Martin', *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), p. 129. De auteur beperkt zich echter tot de vermelding: 'Il paraît difficile de ne pas voir une

verschillende punten van overeenkomst met de betrokken passage uit de *Vita Sancti Martini* in aan te wijzen. Sulpicius zet daar namelijk uiteen hoe Martinus in het leger al zo leefde, 'dat hij reeds in die tijd niet als een soldaat, maar als een monnik beschouwd kon worden'. Verder verwijst hij naar Martinus' bijzondere zorg voor zwakken en noodlijdenden en hij benadrukt daarbij dat zijn held reeds toen de evangelische raden consequent in praktijk bracht. Intussen moet Sulpicius echter toegeven dat Martinus zich niet onmiddellijk heeft laten dopen en dat hij ook na zijn doopsel niet dadelijk het leger verlaten heeft[25].

De hypothese dat Hieronymus aan de *Vita Sancti Martini* gedacht heeft, wanneer hij de betrokken passage schreef, is dus zeker aantrekkelijk. Het blijft evenwel onmogelijk om over dit probleem volledig uitsluitsel te geven. Wel illustreren de geciteerde passages in alle geval de verschillende standpunten van Hieronymus en Sulpicius Severus ten overstaan van het militair verleden van sommige van hun geestesgenoten. Sulpicius Severus is zich duidelijk bewust van de reserves van de kerkelijke overheid en van vele ascetische middens tegen militairen en ex-militairen. Hij tracht echter aan te tonen dat, in het geval van Martinus, diens leven als soldaat geen beletsel vormde voor een voorbeeldig christelijk en ascetisch leven, waarmee God zelfs uitdrukkelijk zijn instemming betoonde[26]. Hieronymus daarentegen toont weinig waardering voor Nepotianus' poging om reeds in het leger een gestreng en radicaal christelijk leven te leiden. Hij is van mening dat, zolang iemand militair is, het voor hem zonder meer onmogelijk blijft zich volledig consequent in dienst van God te stellen.

De andere tekst, die hier ter sprake dient te komen, is een passage uit

allusion à Martin dans le passage suivant de la lettre à Héliodore', waarna hij de betrokken tekst citeert. Hij gaat niet verder op het probleem in.

J. Gribomont, 'L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère', in *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361-1961*, Studia Anselmiana, dl. XLVI (Roma, 1961), p. 143-144, die verwijst naar de visie van Pater Delehaye, merkt in dit verband op dat de betrokken brief van Hieronymus, die dateert van rond dezelfde tijd als de *Vita Sancti Martini*, eventueel zelfs als een terminus ante quem voor het ontstaan van deze laatste zou kunnen aangewend worden.

I.v.m. de mogelijke verbanden tussen beide teksten, cfr. ook J. Fontaine, 'Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini', opgenomen in dezelfde bundel, p. 216-217.

[25] Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 2, 5-3, 6, uitg. J. Fontaine, in Sources chrétiennes, nr. 133 (1967), p. 254-258.

[26] Dit laatste wordt vooral geïllustreerd door het verhaal van de verschijning van Christus aan Martinus de nacht nadat deze, als jonge soldaat, zijn mantel gedeeld had met een naakte arme (*Vita Sancti Martini*, 3, 3-4, uitg. J. Fontaine, Sources chrétiennes, nr. 133 (1967), p. 258).

Hieronymus' *Commentarii in Isaiam*, die eveneens een verwijzing naar Sulpicius Severus' *Vita Sancti Martini* blijkt in te houden. In zijn bespreking van Is., 58, 6-7 verwijst Hieronymus bij de behandeling van de zinsnede: 'Wanneer gij een naakte ziet, kleed hem', onmiddellijk naar de verwante uitspraak van Christus: 'Wie twee kleden heeft, hij geve er een aan wie er geen heeft'. De commentator merkt hierbij op dat Christus niet vraagt één kleed in twee te snijden en te verdelen, ' wat velen omwille van de volksgunst doen'[27]. Uit de Latijnse christelijke traditie vóór Hieronymus is slechts één verhaal bekend van iemand die zijn eigen mantel in twee deelde, met name dit uit de *Vita Sancti Martini*[28]. Aldus wordt het heel plausibel dat Hieronymus in de aangehaalde passage inderdaad naar deze tekst verwijst[29]. Het eenvoudige, maar aansprekende verhaal van de jonge soldaat Martinus, die zijn mantel deelt met een naakte arme, heeft bij de asceet van Betlehem dus geen sympathie gewekt. Hij blijkt er zelfs zo weinig mee ingenomen dat hij het nodig acht in zijn Isaiascommentaar een kleine excursus te maken om ertegen te reageren. Sulpicius Severus had het verhaal van de manteldeling ingelast als een illustratie van zijn these dat Martinus reeds in het leger consequent het Evangelie beleefde. Volgens Hieronymus gaat het hier echter niet om een radicaal navolgen van de evangelische raad, maar om een overdreven handelwijze die door het Evangelie niet gevraagd wordt. Mogelijk heeft deze reactie van Hieronymus te maken met zijn reserves tegen militairen die volgens de evangelische raden willen leven. Het gaat hier immers om een verhaal dat a.h.w. precies het tegendeel van zijn visie op dit punt illustreert en dat bovendien een toenemend succes begon te kennen[30]. Wellicht ligt hier een element van verklaring voor zijn

[27] Eusebius Hieronymus, *Commentarii in Isaiam*, XVI, c. 58, uitg. M. Adriaen, in CC., SL., dl. LXXIII (1963), p. 666: 'Si videris nudum, operi. Quod et Dominus in Evangelio loquebatur: Qui habet duas tunicas, det alteram non habenti. Non enim unam iussit scindi et dividi, quod multi popularis aurae causa faciunt, sed alteram non servari'.

Hieronymus' Isaiascommentaar ontstond in de jaren 407-410 (cfr. de inleiding bij de uitgave van M. Adriaen, p.v). Het werk dateert dus van ruim tien jaar na de *Vita Sancti Martini*.

[28] Cfr. P. Devos, 'Le manteau partagé. Un thème hagiographique en trois de ses variantes', *Analecta Bollandiana*, 93 (1975), p. 155-165.

[29] Dat Hieronymus hierbij spreekt van 'multi' kan als een rhetorische verruiming verklaard worden, cfr. de commentaar van J. Fontaine bij de passage over de manteldeling, in Sources chrétiennes, nr. 134 (1968), p. 485, voetnoot 2. J. Fontaine heeft eveneens aan een relatie tussen beide teksten gedacht, maar hij heeft deze visie niet verder gefundeerd en evenmin gepeild naar de mogelijke gronden van Hieronymus' reactie.

[30] De *Vita Sancti Martini* blijkt reeds vanaf de eerste jaren na haar ontstaan een vrij ruime verspreiding en een aanzienlijk succes gekend te hebben, cfr. o.a. de inleiding bij de uitgave van J. Fontaine, in Sources chrétiennes, nr. 133 (1967), p. 49-51.

negatieve houding tegen het op zich zo onschuldig verhaal van de manteldeling.

Uit dit artikel is vooreerst gebleken dat de omstreden contacten tussen Postumianus en Hieronymus met zekerheid als historisch mogen aanvaard worden. Daarnaast hebben Sulpicius en Hieronymus ook in enige mate mekaars werken gekend.

Sulpicius Severus hecht zoveel belang aan de persoonlijke relatie tussen een lid van de ascetische kring rond zijn persoon en de invloedrijke asceet van Betlehem dat hij hieraan in zijn *Dialogi* vrij uitgebreid aandacht besteedt. Verder toont Sulpicius duidelijk zijn waardering voor Hieronymus, vooral als ascetisch leidsman en als geleerde en auteur. Wat Hieronymus' houding ten overstaan van de wereld buiten de ascetische milieus betreft, weet hij zich solidair met hem. In het bijzonder kan hij diens scherpe kritiek op de seculiere geestelijkheid volkomen bijtreden en hij streeft ernaar zijn eigen kritiek op dit terrein bij die van zijn gezaghebbende geestesgenoot te laten aansluiten. Wanneer Hieronymus echter harde standpunten verdedigt, die tegen personen of groepen binnen de ascetische wereld gericht zijn, blijkt Sulpicius niet bereid hem zonder meer te volgen en neemt hij doorgaans een meer gematigd standpunt in. Zo kan men vaststellen dat hij niet onverdeeld gelukkig is met de felle kritiek van Hieronymus tegen een aantal misbruiken in de ascetische middens van hun tijd. Sulpicius wil nochtans het bestaan van wantoestanden, waartegen mag en moet gereageerd worden, niet aanvechten. Zelf is hij echter voorstander van een meer voorzichtige aanpak, wanneer er kritiek binnen de ascetische wereld te geven is. Daarnaast is eveneens opgevallen dat Sulpicius Severus wat verveeld is met Hieronymus' bijzonder scherpe stellingname t.o.v. de leer van Origenes, die haar verdedigers in het bijzonder in de ascetische wereld vond. In verband met dit probleem toont Sulpicius duidelijk begrip en zelfs sympathie voor het standpunt van Hieronymus' grote opponent, Rufinus van Aquileia. Blijkbaar leunt hij in dit concreet geval zelfs dichter aan bij Hieronymus' tegenstanders dan bij de asceet van Betlehem zelf. Verder wenst Sulpiciùs zich op leerstellig vlak evenwel in geen enkel opzicht van Hieronymus te distanciëren. Hij wil diens rechtgelovigheid in het algemeen trouwens geenszins in twijfel trekken. Alhoewel Sulpicius Severus dus m.b.t. sommige problemen van binnen de ascetische wereld Hieronymus' standpunten niet volledig kan bijtreden en dit ook wenst mede te delen, toch stelt hij zich ook op dit

terrein nergens frontaal tegenover hem op. Hieronymus blijft voor hem steeds een autoriteit, over wie hij met eerbied spreekt.

Hieronymus van zijn kant geeft eveneens blijk van enig gevoel van verbondenheid met Sulpicius Severus, maar hij toont verder geen opvallende bewondering voor diens persoon of œuvre. Wanneer hij in zijn eigen werk naar Sulpicius verwijst, is dit duidelijk niet in de eerste plaats om de aandacht op hun onderlinge bekendheid te vestigen, maar om te wijzen op een stellingname in Sulpicius' œuvre, waarmee hij niet akkoord kan gaan. Het betreft hier vooreerst Sulpicius' opvattingen over de gebeurtenissen die het wereldeinde zouden voorafgaan. Daarnaast blijkt ook diens streven om het militair verleden van Martinus aanvaardbaar te maken hem niet te bevallen. In verband met deze twee punten heeft Hieronymus op een, — naar zijn maatstaven, — bescheiden en milde toon zijn bedenkingen geformuleerd.

N.N. Huyghebaert

DE TWEE SCHENKINGEN VAN VROUWE LEVILDIS, CASTELLANA VAN BROEKBURG

Gedurende mijn Leuvense studiejaren kwam ik regelmatig bij vriend Jozef Marie De Smet in het klein en gezellig kamertje dat hij in het Heilig Geest-College betrok om urenlang over de kerkgeschiedenis in het middeleeuwse graafschap Vlaanderen te praten. Vaak kwamen onze gesprekken terug op Galbrecht van Brugge, die we sindsdien nooit lang uit het oog hebben verloren.

Een episode uit het befaamde Dagboek van de Brugse notaris, die mij om zijn dramatische inhoud had geboeid, was de raadselachtige aanwezigheid van de abdis van Origny[1] in de bovenkerk van het Sint-Donaasstift op 2 maart 1127 en haar gesprek met de stervende burggraaf van Broekburg, Tainard[2]. Ik stelde mij daaromtrent allerlei vragen: wat was zij in Brugge komen doen? Welke waren de laatste aanbevelingen die de burggraaf haar voor zijn vrouw had toevertrouwd?

Een antwoord op de eerste vraag dacht ik in het 'Grote cartularium' van de Sint-Bertijnsabdij te hebben gevonden[3]: de abdis was met dit klooster in een netelige twist gewikkeld nopens een visserij (*piscaria*) te Mardijk. Zij wou haar zaak voor de graaf van Vlaanderen komen voorleggen, en deze laatste had blijkbaar de burggraaf, onder wiens toezicht het havenstadje Mardijk lag, naar zijn *curia* ontboden[4]. De

[1] '...et invenerunt castellanum ex Brudburch, quem in solario vulneraverant adhuc spirantem. Hunc per pedes abstractum tunc tandem in januis ecclesiae occiderunt; cujus annulum abbatissa ex Auriniaco ab eo in solario, dum spiraret, eo dante, susceperat, quatenus deferret uxori suae in signum suae mortis et in signum omnium eorum quae per abbatissam demandasset uxori et liberis, quorum mortem ipse, nisi post mortem suam, ignorabat': H. Pirenne, *Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre (1127-1128)* (Paris, 1891), p. 30; — Origny-Sainte-Benoîte, Frankrijk, départ. Aisne, arr. Saint-Quentin, c. Ribemont. Over de abdij Origny, zie L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, II (Mâcon, 1937), col. 2137-2138.

[2] De naam wordt op verschillende wijze gespeld: *Tainardus, Tamardus, Thainardus, Thémard*, enz.; hij verdwijnt in de tweede helft van de 12de eeuw.

[3] D. Haigneré, *Les chartes de Saint-Bertin d'après le Grand Cartulaire de Ch. J. Dewitte*, I (Saint-Omer, 1886), p. 69, nr 170.

[4] De aanwezigheid van de burggraaf van Broekburg te Brugge op de dag van de aankomst van de abdis zal ook geen zuiver toeval geweest zijn. Laten wij nog opmerken dat er geen sprake kon zijn, in de vastentijd, van een *solemnis curia principis*; deze laatsten werden slechts op de hoogdagen gevierd, zie F.L. Ganshof, *La Flandre*, in F. Lot en

moord op de goede graaf had de zaak aan zijn rechtspraak onttrokken; zij werd eerst enkele jaren later te Reims door een aartsbisschoppelijke synode beslecht.

Maar waarom was de abdis, omringd door haar *armigeri*, kort na de moord, in aller ijl naar Broekburg vertrokken om de weduwe van Tainard te ontmoeten?

Een onopgemerkte passus uit een bulle van paus Eugenius III van 1147 voor de benediktijnse dames van O.L. Vrouw van Broekburg[5] suggereerde ons een verklaring voor Emma's reis naar Broekburg.

Daar enkele tijd na de dood van haar man, Levildis vijfenveertig *jugera* weide samen met vijftien koeien aan de O.L. Vrouwabdij had geschonken, lag het enigszins voor de hand dat ze dit op verzoek van de vermoorde burggraaf had gedaan. Tainardus, die de kloosters van zijn kastelenij — bijzonderlijk de Sint-Bertijnsabdij — zo onrechtvaardig had behandeld, moest, toen hij op de gaanderij van de Sint-Donaaskerk in zijn bloed baadde, wroeging gevoeld hebben. Wellicht had hij zijn machtsmisbruiken nog vóór zijn nakende dood willen goed maken[6].

Dit is evenwel slechts een gissing en de laatste aanbevelingen van de burggraaf kunnen ook een ander onderwerp hebben gehad: hoe scherpzinnig de historici ook mogen zijn, de zorgen van dezen die zij tot leven trachten op te roepen zullen hen steeds voor het grootste deel ontsnappen. Maar zelfs al had zij op eigen initiatief gehandeld, vrouw Levildis liet het niet bij die eerste stichting. Onlangs mocht ik een tweede bewijs van haar bekommernis om de zielerust van haar overleden familieleden ontdekken.

In 1176 verleende Boudewijn, burggraaf van Broekburg, zoon van Henricus (1115-1168)[7], een oorkonde aan de O.L. Vrouwabdij te Licques[8]. Daarin schelde hij de premonstratenzers aldaar de onrecht-

R. Fawtier, *Histoire des institutions françaises au moyen âge*, t. I: *Institutions seigneuriales* (Paris, 1957), p. 386-387 en 410.

[5] 'Quadraginta quinque jugera cum quindecima vaccis ex dono Levildis castellana Broburgensis': I. De Coussemaker, *Un cartulaire de l'abbaye Notre-Dame de Bourbourg* (Lille, 1882-1891), p. 44, nr 48. Deze passus werd nochtans vermeld door F. Vercauteren, 'Étude sur les châtelains comtaux de Flandre du XIe au début du XIIIe siècle', in *Études d'histoire dédiées à la mémoire de Henri Pirenne par ses anciens élèves* (Bruxelles, 1937), p. 435 n. 1.

[6] N. Huyghebaert, 'De abdis van Origny en de stervende burggraaf', in *Album Archivaris J. De Smet* (Brugge, 1964), p. 191-197; dezelfde, 'Thémard, châtelain de Bourbourg, et l'abbesse d'Origny', *Revue d'histoire ecclésiastique*, 60 (1965), 444-457.

[7] Over Boudewijn, burggraaf van Broekburg (Bourbourg), zie F. Vercauteren, 'Étude sur les châtelains...', p. 436-437, en E. Warlop, *De Vlaamse adel voor 1300*, II (Handzame, 1966), Repertorium 30/7.

[8] Licques, Frankrijk, départ. Pas-de-Calais, arr. Calais, c. Guines. Over de O.L. Vrouwabdij aldaar, zie L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique...*, I, col. 1602.

vaardige verplichting kwijt, die hij hen, *suggestione quorumdam*, had opgelegd, omwille van de zes en een half gemet grond en de drie koeien die deze reguliere kanunniken van Levildis, *avia sua*, hadden gekregen *pro animabus viri sui et filiorum suorum*[9]. Die zes gemeten grond en de drie koeien brachten jaarlijks drie *pensa* kaas en één *pensum* boter op[9bis]. Boudewijn eistte daarvoor een witte kap, die in de schenking van Levildis zeker niet voorzien was. Gevolg gevend aan de klachten van de premonstratenzers verzaakte hij in 1176 aan deze *exactio*.

Te Licques had Levildis bijgevolg eveneens een jaargetijde gesticht voor de zielerust van haar man en van haar twee zonen Wouter en Giselbrecht, die samen met hun vader, de trouwe leenman van graaf Karel, op dezelfde dag om het leven waren gekomen[10].

De ligging van de aan de premonstratenzers afgestane weide wordt in de oorkonde van burggraaf Boudewijn niet aangeduid, maar het feit dat het stuk door de deken van Broekburg en door de schepen van die stad wordt ondertekend, laat vermoeden dat de zes en een half gemet in de nabijheid van Broekburg te zoeken zijn.

De modaliteiten van de schenking schijnen niet van belang ontbloot. De zes gemeten weide waren hoogstwaarschijnlijk door cijnsplichtigen uitgebaat, daar de *castellana* bepaald had dat zij jaarlijks de reguliere kanunniken een cijns van drie *pensa* kaas en één *pensum* boter zouden opbrengen[11]. De religieuzen hadden zich bijgevolg met de opbrengst van het goed niet te bekommeren, wellicht ook niet met de vervanging van de drie koeien.

Aan de boter zal men best wat aandacht schenken. Men weet dat in de middeleeuwen de Vlaamse koeien alom geprezen waren voor de uitstekende kwaliteit van hun boter. Indien wij ons niet vergissen, heeft professor Dr J.M. De Smet hierover een niet onbelangrijk dossier bijeengebracht. In de droevige omstandigheden waarin zij verkeerde,

[9] Daar die oorkonde moeilijk te vinden is in onze Belgische bibliotheken, laten wij ze hier in aanhangsel herdrukken volgens D. Haigneré, 'Les chartes de Notre-Dame de Licques', in *Mémoires de la Société académique de Boulogne-sur-mer*, XV (1880-1890), p. 55-56, nr XII.

[9bis] Voor de betekenis van *pensa* zie Du Cange, *Glossarium*, VI (Graz, 1954), p. 259 en J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, p. 784 (pensa) en 785 (pensum) en verder n. 11.

[10] H. Pirenne, *Histoire du meurtre...*, p. 27, en Walter van Terwaan, *Vita Karoli comitis Flandriae*, in M.G.H. SS., XII, p. 550.

[11] Te Veurne, in 1389, werd de *pensa* op 180 ponden geschat, zie E. Hautcœur, *Histoire de l'église collégiale de Saint-Pierre de Lille*, I (Lille, 1896), p. 33.

heeft vrouw Levildis er zeker niet aan gedacht dat zij, met haar *pensa butiri*, er ook zou mogen plaats innemen.

Had Levildis zich tot het schenken van deze vierenvijftig *jugera* en die zes en een half gemet grond, ongeveer veertien hectaren, plus die achttien koeien, beperkt, dan zou zij de laatste wensen van haar echtgenoot royaal hebben ingewilligd. Maar wellicht komen er nog andere schenkingen voor de dag, die ons de mildheid, tevens de rijkdom van die Vlaamse *proceres* beter zullen leren kennen. Hier valt te betreuren, dat om zo te zeggen alle *obituaria* van kerken uit het noordelijk gedeelte van het bisdom Terwaan die ons hierover op het spoor hadden kunnen brengen, spoorloos verdwenen zijn.

Tainard, de eerste met name gekende burggraaf van Broekburg, waarschijnlijk de vader van het slachtoffer van 1127[12], had dus voldoende grond aan zijn zoon achtergelaten om minstens twee kerken rijkelijk ermee te begiftigen. Hij zelf had nog vóór 1072 een zoutpan aan de jonge stichting van Watten geschonken[13]. Wij weten dat hij in de streek van Bollezele, die hij vermoedelijk van de graaf had ontvangen, woeste gronden had laten ontginnen, wat, bemerkt E. Warlop, een zeker bedrijfskapitaal veronderstelde. 'Wellicht waren de burggraven van Bourbourg afkomstig van de streek en hoogstwaarschijnlijk geen *homines novi*', dus oorspronkelijk edellieden[14].

Daar de twee vermoorde zonen van Tainard II, Walter en Giselbrecht, in 1127 nog jongelingen wàren — 'om de adel van hun knap voorkomen de liefde waard van al wie ze kende', schrijft de gevoelige Brugse notaris[15] — zal hun vader niet vóór 1100 Levildis hebben gehuwd. De *castellana* was ongetwijfeld van adellijke afkomst, anders zouden haar zonen na 1127, in een tijd dus van aristocratische reaktie, nooit als *nobiles* worden bestempeld[16]. Jammer genoeg weten wij niets van haar afkomst. De naam Levildis is, naar ons weten, nergens thuis te brengen.

Niettemin moet vrouw Levildis in zeer hoog aanzien hebben gestaan. Dit leiden wij af uit het feit dat de twee teksten, die haar met name

[12] E. Warlop, *De Vlaamse adel*..., I, passim, II, Repertorium 30/1.

[13] 'Teinardus castellanus salinam unam in villa Brucbrouch [donavit]', oorkonde van bisschop Drogo van Terwaan, 1072 (Saint-Omer, Bibliothèque Municipale, hs. 852 Cartularium van Watten, nrs 263 en 275); over de echtheid van die oorkonde zijn wij het met E. Warlop, *De Vlaamse adel*..., I, p. 134 n. 147 volledig eens.

[14] E. Warlop, *De Vlaamse adel*..., I, p. 134.

[15] H. Pirenne, *Histoire du meurtre*..., p. 27: 'elegantioris formae nobilitate, digni ut ab omnibus amarentur qui eos agnovissent'.

[16] E. Warlop, *De Vlaamse adel*..., I, p. 135.

vermelden, haar telkens de titel *castellana* verlenen, en niet *vidua castellani* of *uxor quondam castellani*. '*Levildis castellana Broburgensis*' schrijft paus Eugenius in 1147; '*avia mea Levildis castellana*' herhaalt in 1176 haar kleinzoon Boudewijn. Het is alsof zij dit ambt haar leven lang zou hebben uitgeoefend, ondanks het feit dat graaf Diederik haar oudste zoon, Henricus, als *castellanus* van Broekburg had erkend. Wellicht heeft Levildis in die moeilijke jaren, toen de Vlaamse edellieden tussen de klippen van een netelige situatie moesten varen, zelf de kastelenij bestuurd, en heeft zij de naam verdiend van een *laudanda virago*, die zo bekoorlijk in de oren van de middeleeuwers weerklonk[17].

Adellijke dames zijn meestal niets anders dan namen — en dan nog niet altijd! — die in stambomen worden opgenomen, hoe invloedrijk ze achter de schermen ook mogen geweest zijn[18]. Slechts een golf van onstuimige woede of een onverdiend ongeluk biedt hen een vluchtige kans om tot de geschiedenis door te dringen. Waarschijnlijk zou niemand iets van vrouw Levildis gehoord hebben, ware er niet de driedubbele moord geweest waarvan zij het leed moest verduren. Wij menen dan ook aan dat de lezer van Galbrechts Dagboek haar niet onwaardig zal achten voor deze korte bijdrage.

AANHANGSEL

(1176) — *Boudewijn, burggraaf van Broekburg, verzaakt aan de levering van een witte kap die hij jaarlijks van de reguliere kanunniken van Licques eiste voor de schenking van de* castellana *Levildis, zijn grootmoeder.*

In nomine sancte et individue Trinitatis. Ego Baldevinus, Bruburgensium castellanus, cunctis fidelibus in perpetuum. Notum sit tam

[17] Over het begrip *virago* (vrouw met mannelijke moed), zie L. Portmann, *Die Darstellung der Frau in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalter* (Basel en Stuttgart, 1958); zo b.v. in de *Versus Garini clerici*, M.G.H. SS. IV, p. 635: G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre* (Paris, 1881), p. 42-43.

[18] Een voorbeeld hiervan: Margareta van Clermont, echtgenote van graaf Karel de Goede, die geen enkel spoor in onze geschiedenis heeft achtergelaten, tenzij dat zij een kapelaan had, die Salomo heette, en die rond 1123/1124 tot driemaal toe wordt vermeld (F. Vercauteren, *Actes des comtes de Flandre*, Bruxelles, 1938, nrs 114, 1115 en 1116) — zij daarentegen, geen enkele keer! Bij de moord op de graaf en de dramatische gebeurtenissen die hierop volgden, werd over haar naam niet eens gerept. Galbrecht van Brugge gewaagt niet eens van haar bestaan. Zij was nochtans nog in leven, aangezien zij opnieuw in het huwelijk trad met de beroemde Hugo Camp d'Avène, graaf van Saint-Pol.

presentibus quam futuris quod avia mea Livildis, castellana, ecclesie Sancte Marie de Liskis, pro animabus viri sui et filiorum suorum sex mensuras terre et dimidiam cum tribus vaccis ad eandem terram pertinentibus, dedit. Hanc terram canonici prefate ecclesie libere et quiete possederunt et censum ex eadem terra, tres pensas caseorum et unam butiri, singulis annis habuerunt. Ego vero, suggestione quorumdam, erga predictos canonicos querimoniam movi et cappam albam ab eisdem fratribus michi deberi singulis annis asserui. Tandem vero, pro salute anime mee, predictam calumpniam et cetera que juris mei esse dicebam, preter legitimum servicium comitis et meum comitatum, prefatis canonicis in perpetuum indulsi, et quicquid commodi ex eadem terra eis ulterius provenire potuerit, vel quicquid ex ea facere voluerint, firmiter concessi. Ut autem hec rata in perpetuum permaneant, hoc scriptum sigilli nostri impressione signari et testium subscriptione precepimus roborari.

Actum anno Incarnationis Dominice M° CLXXVI, indictione Xa, coram his testibus: Symone abbate Sancti Bertini, Marcilio monacho, Richero decano de Bruburg, Symone sacerdote infirmorum, Salomone, Johanne, Hermanno custode, Albrico, clericis, Willelmo de Sancto Georgio, Lamberto de Insula, Waltero de Lobery, Willelmo de Drincham, Rolino Gallo, Malgero de Lon, Radulfo de Lon, Symone Schinkel, scabinis; Gilleberto, Henrico, fratribus castellani, Waltero Wiltsang.

(Naar een copie van dom Grenier in de Bibliothèque Nationale te Parijs, coll. Moreau, Dl. LXXX, p. 120).

RÉSUMÉ

Le Journal de Galbert de Bruges ne s'explique pas au sujet de la présence de l'abbesse d'Origny à Saint-Donatien de Bruges le 2 mars 1127, ni au sujet de son voyage à Bourbourg. Nous avions essayé jadis, dans un article de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 60 (1965), 444-457, de trouver les raisons de ce déplacement: l'abbesse avait un litige à régler en présence du comte et du châtelain de Bourbourg. Ce dernier, abattu par des conjurés en même temps que son maître, aurait chargé l'abbesse de veiller à ce que sa femme fasse prier pour le repos de son âme. Nous avions déjà trouvé la trace d'une importante fondation à l'abbaye Notre-Dame de Bourbourg; un acte du chartrier de Licques atteste la fondation d'un autre obit. Les deux actes paraissent mettre la personnalité de Levildis, *castellana* de Bourbourg, en valeur.

Pieter Gorissen

DE PROOSDIJ VAN SINT-AMANDS TE KORTRIJK. EEN ALTERNATIEVE HISTORISCHE SCHETS

Dom Nicolaas Huyghebaert heeft zich driemaal ingespannen om de oorsprong van de Kortrijkse proosdij van St-Amands op te helderen[1]. Hieruit blijkt dat de zaak niet eenvoudig is. Er zijn inderdaad in deze problematiek verschillende aspecten. We onderscheiden er vijf. We zullen ze zoveel mogelijk gescheiden houden in de vijf paragrafen die volgen.

I. De naam

De naam die de instelling krijgt in de juist opgegeven titel is niet de oudste. De eerste vermeldingen luiden:
- capellula in honore beatissime Dei Genitricis Marie et omnium sanctarum virginum in loco qui vocatur Bonardia sita (1093)[2],
- capella beate Dei Genitricis Marie virginis quae sita videtur esse prope Curtriacum (± 1130)[3].

De huidige naam schijnt voor het eerst voor te komen in 1147: 'Heribrannus prepositus Sancti Amandi'[4]. We schrijven 'schijnt', want volgens Huyghebaert is deze Heribrand de monnik van de abdij van Sint-Amands aan de Schelde — abdij, die we duidelijkheidshalve in het vervolg Elnone zullen noemen — die als proost te Kortrijk resideert. Indien de korte uitdrukking zo niet bedoeld is, moeten we wachten tot het jaar 1207, om zeker te zijn dat van dan af gesproken mag worden van een te Kortrijk residerende proost en dat men bijgevolg dan ook kan gewagen van een Kortrijkse proosdij van Sint-Amands[5].

[1] *Monasticon belge*, t. III. *Province de Flandre*, 1er fasc. (Liège, 1960): *Prévôté de St. Amand à Courtrai*, p. 129-156. — 'De oorsprong van de Sint-Amandsproosdij bij Kortrijk', *De Leiegouw*, 20 (1978), p. 11-18. — 'De Sint-Amandsproosdij: een aanvulling', *ibidem*, p. 18-22. In het vervolg wordt naar deze drie studies verwezen door de afkortingen H. I., H. II., H. III. — Bij deze gelegenheid danken we onze collega's R. Lievens en E. Van Mingroot, die onze studie lazen en verbeterden.

[2] H. III., p. 19.

[3] H. I., p. 130.

[4] H. I., p. 136.

[5] H. I., p. 136.

[6] H. I., p. 130.

De oorspronkelijke naam stierf daarom niet onmiddellijk uit. Circa 1680 nog staan beide namen naast elkaar in een Franse acte: 'la prévosté de la chapelle de la Vierge lez Courtray, vulgairement de Saint-Amand'[6]. De dubbele naam is dus een socio-linguistisch probleempje. In de strikt administratieve taal is de instelling een kapel van O.L.V., in de volkstalen, hetzij Vlaams, Frans of volks Latijn een proosdij van Sint-Amands.

De volksnaam haalde het tenslotte. Nu zou niemand nog te Kortrijk verstaan wat wordt bedoeld onder 'hove... van der Capelle'[7], als er niet in de plaats van de drie puntjes te lezen stond 'gheheeten sproost'.

Het verdwijnen van de naam met het element kapelle kan men als een normaal verschijnsel beschouwen in Vlaanderen. In de studies van Huyghebaert vindt men daarvan reeds genoeg andere voorbeelden. Ter Doest heette nog in 1441 *monasterium de capella Thosan*; Ter Duinen is oorspronkelijk *capella in Dunis* en Eekhout *capella beatae Mariae Virginis*[8]. Een ander voorbeeld uit Vlaanderen is Merkem, in 1147[9]. Er waren overal te veel kapellen. In de plaatsnamen bleef daarom het element *kapelle* alleen leven daar waar het kon aanleunen bij een persoonsnaam, bijv. in het geval van de priorij van Eggewaartskapelle[10].

Een naam zegt niet alles over zichzelf, zal men hierbij opmerken. Maar gelet op de oorspronkelijke naam van de instelling, zal men toch geneigd zijn een groot vraagteken te plaatsen bij de traditie, die wil dat de heilige Amandus de stichter zou zijn van de kapel. Hieromtrent laat Huyghebaert zich twee maal uit[11]. Eerst meent hij dat die opinie niet absoluut moet verworpen worden. Een bladzijde verder, is hij meer positief: de Kortrijkse proosdij zou toch kunnen opklimmen tot de oudste missionering van Vlaanderen vanuit Elnone. Dus toch de tijd van de heilige Amandus?

In hoever is de traditie hier eerbiedwaardig? Ze staat te lezen in een leven van de heilige, dat Huyghebaert dateert in het jaar 1366. Hij bedoelt wel de passus uit de berijmde Nederlandse *Vita*, in 1366 geschreven door een Oostvlaming, Gilles de Wevel, die luidt:

Ende stichtene eene capelle scoone
In de heere Gode van den troone
Daer nu die canesije es[12].

[7] H. I., p. 130.
[8] H. II., p. 11, n. 4.
[9] *Monasticon belge*, III, p. 282.
[10] *Ibidem*, p. 202.
[11] H. I., p. 133, 134.
[12] Deel I, v. 3131-3133.

O.i. is die overlevering niet meer dan een gissing, liever nog, niets anders dan een vergissing. Sedert de 14de eeuw komen in de acten uitdrukkingen voor als *le capielle S. Amand daleis Courtray* (1372)[13]. De Franstalige die we net citeerden, bedoelt daardoor 'de kapel van de abdij Elnone te Kortrijk gelegen'. Maar de lezer, vooral de Vlaamstalige lezer kan het anders verstaan en aldus, door een misverstand, van de plaatsnaam een persoonsnaam maken en bijgevolg van de heilige Amandus de stichter van de Kortrijkse proosdij. De Oostvlaamse dichter weet van de Kortrijkse toestanden niets af. Hij verwart de proosdij van Sint-Amands met het O.L.V.-kapittel, het enige kapittel dat ooit te Kortrijk heeft bestaan[14]. Hij verdient dus niet het minste vertrouwen.

II. Kapel, proosdij, priorij

Hier gaat het om de aard van de instelling. Waarover hebben we het wanneer we spreken van de oorsprong? Over een kapel, dus over een klein bedehuis? Woont daarbij ook een proost? Staat die proost aan het hoofd van een kleine monnikengemeenschap? Hoe zitten de zaken precies in elkaar?

Een tijdlang meende Huyghebaert[15] dat de Kortrijkse kapel slechts werd opgericht in het begin van de 12de eeuw, tussen 1107 en 1119, na de bouw van een dergelijke kapel van de abdij Elnone te Brugge. Ze was bestemd om een kleine monnikengemeenschap te herbergen onder de leiding van een proost. Maar dit zou niet meer dan een vrome wens zijn geweest van de gravin van Vlaanderen, Clementia van Boergondië († 1111). Die kloosterlingen kwamen niet naar Kortrijk vóór het jaar 1676. Toen eerst kreeg de proosdij bestaansmiddelen die hen toelieten daar te verblijven. Wegens de veroveringen van Lodewijk XIV moesten de Westvlaamse inkomsten van de abdij Elnone ter plaatse worden gebruikt. Ze konden niet meer dienen tot de rechtstreekse bevoorrading van de moederabdij. Vóór het jaar 1676 waren de enige inkomsten van de kapel, een weide erbij gelegen, 2 mansa of 'erven' te Espoth op de Broel, enkele lijfeigenen en de *comitatus de Bonarde*. Dat was onvoldoende om zelfs een kleine kloostergemeenschap in stand te houden. Tot zover de eerste zienswijze van Huyghebaert.

[13] H. I., p. 130.

[14] Een *canesie* of *canonesie* onderstelt een kapittel van kanunniken. De verwarring tussen het kapittel en de proosdij kan in de hand zijn gewerkt door het feit dat in beide een kapel van O.L.V. aanwezig is of was.

[15] H. II., p. 12.

Daarna stootte hij op de oudste vermelding van de kapel van Bonaarde, in een acte namelijk van 1093. Sedert deze vondst achtte Huyghebaert het waarschijnlijk dat de kapel veel ouder was. Ze zou opgericht zijn op het einde van de 9de eeuw. Tot die tijd verbleef de beheerder van de Vlaamse goederen van Elnone, in de acten geheten de goederen van de *pagus Mempiscus*, in de centrale villa te Roeselare. Hij verliet Roeselare om zich te Kortrijk te vestigen[16].

Hoe komt het dat deze kapel tot in 1093 geen sporen naliet in het toch zo rijke archief van Elnone? Volgens Huyghebaert, ligt de verklaring in de geschiedenis van de streek. Gedurende de troebele periode volgend op de invallen van de Noormannen, nl. in de 10de en 11de eeuw, eigenden machtige heren zich veel kerkelijke goederen toe. Op het locale vlak mag men zeker denken aan een zekere Eilbod van Vladslo, die van het Kortrijkse een eigen graafschap maakte gedurende de minderjarigheid van Arnout II, graaf van Vlaanderen (965-988)[17]. De laatste sporen van die wantoestanden werden eerst weggevaagd in 1093, vermits de graaf van Vlaanderen toen de kapel bevrijdde van alle seculiere heerschappij. — Dit is de tweede versie van Huyghebaert.

Wie de laatste hypothese aanvaardt, sluit natuurlijk de mogelijkheid uit van een uit monniken van Elnone gevormde gemeenschap, samen levend onder de leiding van een proost. Ten hoogste kan hij een seculiere kerkelijke bedienaar aanvaarden, die de kapel in beneficium of in leen houdt van een leken heer. Volgens Huyghebaert zou de enige bekende bedienaar van die aard priester Amelricus zijn geweest, die in 1093 de graaf heeft aangespoord om de kapel van Bonaarde te bevrijden[18].

De *capellula* van 1093 heet circa 1133 *capella*. Er zou intussen een groter bedehuis tot stand zijn gekomen[19], groot genoeg om een tiental monniken op te vangen. Waarschijnlijk kwamen die echter nooit toe uit Elnone en bleef de kapel de zetel van de proost, die de goederen van Elnone beheerde voor zover ze in het graafschap Vlaanderen lagen. Vandaar de titel *procurator rerum nostrarum in Flandria*, die hij in 1168 draagt[20]. Om dezelfde redenen heette hij soms *prevost et baillieu*[21]. De Franse historicus van de abdij Elnone, H. Platelle[22], twijfelt er zelfs aan

[16] H. III., p. 22.
[17] H. II., p. 15-16.
[18] H. III., p. 21.
[19] H. III., p. 22.
[20] H. I., p. 136.
[21] H. I., p. 137, Acte van 10 november 1398.
[22] H. Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, Bibliothèque Elzévirienne, N.S., Études et documents (Paris, 1962), p. 296, n. 44 en 45.

of gedurende de 14de en de 15de eeuw steeds een proost te Kortrijk resideerde. Hij leidt dit af uit het feit dat een seculiere kapelaan de missen las in de kapel en dat in de Vlaamse dorpen, waar Elnone goederen bezat, de administratie in de handen was van leken. Noch de seculiere bedienaar van de kapel, noch de locale ontvangers, noch de locale baljuws sluiten het bestaan uit van een proost, die boven al dat personeel stond. De net geciteerde acte van 1398 bewijst het.

Wel is er een ledige periode geweest, maar later, in de 15de en in de 16de eeuw. Toen was er geen proost te Kortrijk[23], wel een seculiere priester met de titel van concierge[24]. Men begrijpt dan ook dat de overheid, Filips II, koning van Spanje, de inkomsten van de proosdij wilde toewijzen aan het college van de Jezuïeten[25]. Het enige spoor van leven dat in de proosdij overbleef, was van rituele aard: op zon- en feestdagen las een seculiere priester[26] ofwel een pater Recolet[27] er de mis.

De eerste echte monnikengemeenschap dateert van 1633. Vanuit Elnone werden toen zes monniken afgezonden onder de leiding van een *prior*[28]. Men lette goed op de titel van prior. Vanaf 1633 onderscheide men dus drie elementen: ten eerste de kapel, die door een pater of een seculiere priester kan worden bediend; ten tweede, de proosdij, ambtswoning van de proost, die blijft wat hij altijd geweest is, de plaatselijke vertegenwoordiger van de abt van Elnone tegenover de leen- en cijnshouders van de abdijgoederen in Vlaanderen en tegenover de locale instellingen als daar zijn: bisdom, dekenij en andere geestelijke instellingen ofwel tegenover de wereldlijke instellingen: kasselrij, stad, enz.: ten derde, de priorij, een bijzonder gebouw opgericht in de jaren 1630-1633[29] voor de kleine monnikengemeenschap.

De tijdgenoten maakten die distincties niet altijd. De functies van proost en prior werden meer dan eens met elkaar verward[30]. Hieruit volgt dat men best doet 1676 niet voorop te stellen als stichtingsdatum van de priorij, wel 1633. De stichting is ook niet te wijten aan de algemene politieke geschiedenis, die de economie van de abdij regionaliseerde, maar aan de inwendige geschiedenis van de Benedictijnenorde en

[23] H. I., p. 137, n. 8.
[24] H. I., p. 138, n. 2 en n. 6.
[25] H. I., p. 139, n. 2.
[26] H. I., p. 138, n. 8.
[27] H. I., p. 138, n. 10.
[28] H. I., p. 140, n. 15 tot 17.
[29] H. I., p. 140, n. 12.
[30] H. I., p. 140, n. 17.

meer bepaald die van de abdij Elnone. De restaurator van de gebouwen van de Kortrijkse proosdij, abt Nicolaas Dubois (1622-1673), was tevens te Elnone de hervormer van de kloostergemeenschap. De monniken die zich aan zijn hervorming niet onderwierpen, hetzij omdat ze te oud, hetzij omdat ze te wederspannig waren, werden naar Kortrijk verbannen, naar de priorij die met dat doel was opgebouwd.

De geest van opstand tegenover de despotische abt-hervormer Dubois, stak één van de Kortrijkse proosten aan, nl. Etienne Lefebvre, proost in de jaren 1650-1660. Toen ontstond onder de monniken van Elnone een scheurpartij, die Dubois afzette en in de persoon van de prior Benoît Legrand een tegen-abt tegen hem opzette. Uit de pijnlijke verwikkelingen van die scheuring blijkt dat er te Kortrijk op 1 februari 1661, 4 monniken resideerden en dat de functie van proost wat later, op 9 februari 1668, werd opgedragen aan de locale prior[31].

De kleine gemeenschap van 1633 stierf niet uit. Ze werd aangevuld uit Elnone, deels nog door verbannen of opstandige monniken, maar ook deels door niet gecompromitteerde elementen. Voorbeelden van het eerste type zijn eerst en vooral Dom Benoît Legrand, ex-prior van Elnone, door een arrest van koning Lodewijk XIV naar Kortrijk verbannen op 24 juli 1668[32]; ten tweede, Paul Prevost, proost sedert 1671, in 1679 afgezet, omdat hij de volledige financiële onafhankelijkheid van de Kortrijkse proosdij tegenover de moederabdij voorstond[33]; ten derde, Dom Martin Morel, proost van 1666 tot 1671. Na dat jaar was hij te Rome met allerlei opdrachten belast geworden, zodat hij zich niet meer kon wennen aan de tucht van een grote strenge abdij als Elnone. Hij verkreeg de gunst zich te Kortrijk te mogen terugtrekken, maar kon zich daar evenmin onderwerpen. Hij vluchtte uit Kortrijk in 1677.

Als voorbeelden van het tweede monnikentype kunnen doorgaan: Dom André Carpentier, te Elnone ingekleed in 1642, aldaar geprofest in 1643, tot priester gewijd in 1649, naar Kortrijk gedetacheerd op 17 april 1651 en Guillaume Lemaire, reeds te Kortrijk gevestigd in 1667 en tot vice-proost aangesteld in 1669[34].

De bezetting van de priorij bleef altijd aan de lage kant: in de jaren 1670-1680, van 3 tot 6 monniken[35]; tot het jaar 1692-1693, van vijf tot tien. De oorlogen van de Katholieke liga van Augsburg deden de

[31] H. I., p. 142, n. 9.
[32] H. I., p. 144, n. 12.
[33] H. I., p. 145, n. 12.
[34] H. I., p. 144.
[35] H. I., p. 146, n. 8.

priorij voor korte tijd leeglopen. De bewoning hernam weldra, maar ze veranderde van aard. Nu werd de Kortrijkse proosdij een rustoord voor zieke en oude monniken[36]. Een uitzonderlijk jaar is 1710. Een overstroming teisterde de moederabdij. Tijdelijk werden uit Elnone toen een aantal monniken naar Kortrijk gezonden 'niet omdat ze ziek waren, maar opdat ze niet ziek zouden worden'[37]. Noteren we nog een laatste cijfer, anno 1768: de proost en naast hem drie monniken[38]. Van een normale priorij kan men dan niet meer spreken. Maar tussen 1633 en een onbepaalde datum op het einde van de 17de of in de loop van de 18de eeuw was er te Kortrijk een instelling die wel die naam verdiende. Ze was toevallig ontstaan als een nevenproduct van een Benedictijner reformbeweging.

Voor de eeuwen die aan het jaar 1633 voorafgaan, kan er geen sprake zijn van een priorij te Kortrijk. We leggen hierop nogmaals de nadruk. Want in de eerste buitengewoon gedocumenteerde studie van Dom Huyghebaert komt dit niet zo goed naar voren.

Men leest er ter gelegenheid van proost Karel, anno 1207[39], van een gemeenschap van monniken. H. Platelle spreekt eveneens[40], voor Elnone in het algemeen, van kleine gemeenschappen, waaronder die van Kortrijk, wat aangaat de 12de en 13de eeuw. Het typische van die kleine kernen is juist dat ze geen gemeenschap uitmaken. De monniken, die er verblijven, hebben een andere zending, nl. de functies uit te oefenen van de proosdij en dit zijn administratieve functies. Paus Gregorius IX noemt die proosdijen *curiae*, 'hoven'. Op 6 maart 1237[41] schrijft hij voor dat op die uithoven ten minste twee monniken zouden vertoeven. Wat voor de paus een minimum was, werd door Elnone opgevat als een maximum. Uit de rekeningen van 1293 en 1297 weet men[42] dat er op de Kortrijkse proosdij niemand anders resideerde dan de proost en zijn helper. Ze leefden niet op de eigen inkomsten van de kapel, wel op een pensioen gestort door de moederabdij. Misschien was dit reeds de toestand vanaf het begin van de Kortrijkse proosdij. De eerstbekende proost, naar alle waarschijnlijkheid, Heribrand, treedt voor het eerst in de oorkonden op in 1147. Hij doet het niet alleen. Samen met hem verschijnt onder de getuigen van de acte, degene die hem zou opvolgen. Het is normaal aan

[36] H. I., p. 149, n. 3.
[37] H. I., p. 150, n. 3.
[38] H. I., p. 155, n. 6.
[39] H. I., p. 136.
[40] Platelle, *Le temporel* (cf. n. 22), p. 293 en 295.
[41] *Ibidem*, p. 293, n. 6.
[42] *Ibidem*, p. 296, n. 43.

te nemen dat ze reeds toen samen te Kortrijk resideerden. Aldus Huyghebaert[43] en ik zou er bijvoegen: '...respectievelijk als proost en adjunct-proost'. Mag men nu die toestand opvoeren tot in de 9de eeuw? Huyghebaert stelt het voor[44]. Deze vraag brengt ons tot de volgende paragraaf.

III. De verhouding Bonaarde-Kortrijk functioneel gezien

De verhouding Bonaarde-Kortrijk heeft twee aspecten: functie en bezit. We beginnen met het eerste.

In zijn eerste studie spreekt Huyghebaert[45] nog van het 'oude graafschap Bonaarde'. — Men leest inderdaad in de acte van circa 1130 onder de schenkingen van gravin Clementia: '...*concessimus etiam illis comitatum de Bonardia sui allodii*'. Later vermijdt Huyghebaert de term graafschap. Terecht. — Wie dit graafschap in het leven geroepen heeft, is niet geweten; waarschijnlijk een monnik van Elnone, wellicht uit de 17de eeuw. In 1705 verwijst een andere monnik in een goederenlijst van de proosdij naar de traditie: '...une petite cense amaisonnée de Roseghem sur la Lys, située dans la prévôté, s'étendant dans le village de Curne, ladite seigneurie s'apellant dans les vieux archives le compté de Bonard'[46]. Met die archiefstukken kan de steller alleen de acte van circa 1130 bedoelen. Tussen die datum en 1705 is er in ieder geval geen acte bekend die over een *comitatus de Bonardia* spreekt.

Indien men in de Middeleeuwen, overal waar het woord *comitatus* staat, het bestaan aanneemt van een graafschap, zoals we dit nu als historische term opvatten, heeft men het mis. In het Middeleeuws Latijn heeft dit woord, geteld volgens het woordenboek van J.F. Niermeyer[47], niet minder dan achttien betekenissen. De betekenis: 'een in zich besloten vorstendom met een graaf aan het hoofd', is hier uitgesloten. Welke betekenis moeten we dan kiezen onder de overblijvende zeventien? Liever niet n° 4: 'het geheel van de grafelijke rechten te Bonaarde'. Liefst n° 12: 'het hooggerecht als bron van inkomsten'. Waarin dit precies bestaat, hangt af van de machtsverhoudingen naar plaats en tijd. Hier hoeven we alleen te weten dat die rechten geografisch beperkt zijn tot de

[43] H., I., p. 136, n. 5.

[44] H. II., p. 14-16 en H. III., p. 22.

[45] H. I., p. 134, n. 4.

[46] A. De Poorter, 'La prévôté de Saint-Amand lez Courtrai', *Bulletijn van de Geschied- en Oudheidkundige Kring Kortrijk*, 3 (1905-1906), p. 116.

[47] *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (Leiden, 1960-1976).

heerlijkheid van Bonaarde, die allodiaal bezit is van de Kortrijkse proosdij. Volgens K. de Flou lag de heerlijkheid grotendeels te Kuurne[48].

Wat heeft Bonaarde te maken met de oorsprong van de Kortrijkse proosdij? Principieel niets. Oorspronkelijk hoorde het bij de tafelgoederen van de monniken, dit wil zeggen dat alleen de monnikengemeenschap, niet de abt er het vruchtgebruik van had. Zo was de toestand tot in en na 847, wanneer Bonaarde op de laatste plaats voorkomt in de abdijgoederen die gelegen zijn in de *pagus Mempiscus* of Menapische gouw, gegroepeerd rond het centrum Roeselare.

Vermits het gaat om Menapische goederen hoort Kortrijk daar niet bij. Kortrijk ligt per definitie in de Kortrijkse gouw. In 847 voegt nu koning Karel de Kale aan dat groot Menapische complex, dat niet minder dan 118 mansi[49] beslaat, een stukje toe: *in Curtriaco mansus duo*, 'twee hoven' in de Kortrijkse gouw of, zo men het in engere kring wil, zonder dat 'pago' onderverstaan wordt, 'twee hoven te Kortrijk'.

Wat gebeurt er met die twee hoven? In 849 vindt men ze letterlijk terug, maar dan staan ze aan de kop van de lijst. De eerste daarop volgende lijst is die van 1107. Daarin ontbreken ze. Huyghebaert[50] vergelijkt de goederenlijsten en let vooral op de plaats, die Bonaarde er inneemt:

847	849	1107
Rollare	Bonart	Bonarde
Hardoie	Hardoia	Roslare
Cokenlare	Roslare	Ledda
Ledda	Coekellare	Hardoia
Ricolwingaheim	Ledda	Guinginiis
Coloscampum	Ricolwingahehem	Marchegem
Wenghines et		Lapiscura
Berneham et		Bernehem
Bonart	et mariscos XV	cum familia et appenditiis suis.

Zijn conclusie luidt: 'De twee mansi van Kortrijk, de toekomstige

[48] *Woordenboek der Toponymie van Westelijk Vlaanderen*, II (Gent, 1927). Volgens Huyghebaert (II, p. 14) zou de heerlijkheid van Bonaarde zich ook tot Heule hebben uitgestrekt. Hij verwijst hierbij naar een studie van Platelle in *Le moyen âge*, 62 (1956), p. 320 (9). Op die plaats is er echter niets anders te vinden dan de korte inhoud van de acte van Karel de Kale van 847.

[49] Men neemt aan dat een mansus ongeveer met 14 hectaren overeenstemt.

[50] H. II., p. 14-16.

proosdij moeten o.i. als *appenditia*, als een onderdeel van Bonaarde worden beschouwd'.

Waarom zouden de monniken van Elnone de Kortrijkse mansi als *appenditia* van een Menapisch goed hebben doen doorgaan? Huyghebaert denkt dat de wantoestanden van de 10de en 11de eeuw dit uitleggen. Vóór 849 zouden ze Bonaarde boven Roeselare hebben verkozen als centrum van dat Menapisch complex. Toen nu in de jaren 960-970, Eilbod van Vladslo zich van het Kortrijkse meester maakte, verschansten ze zich te Bonaarde. Om echter de twee Kortrijkse mansi niet te verliezen, rekenden ze die bij de Menapische gouw. Tegen de eeuwwende 1100, wat vroeger of wat later, keerden ze terug naar Kortrijk. Ze verlegden toen het centrum van de administratie naar de kapel, die toen daar werd gebouwd.

We stellen een andere hypothese voor. Na 849 worden de twee Kortrijkse mansi voor lange tijd niet meer vernoemd, omdat ze in die troebele eeuwen voor Elnone verloren zijn gegaan. Met Huyghebaert nemen we aan dat het Menapisch centrum vanaf de tijd van Karel de Kale niet meer te Roeselare lag, maar te Bonaarde. Tot in het jaar 1093 en tot enkele jaren na die datum lag daar immers een kapel. In de acte van 1093, waardoor de graaf die kapel met wat er rond lag, *cum procinctu totius atrii sui*, vrij maakte van alle wereldlijke heerschappij, zien we een gebaar om de activiteit van dat administratief centrum te vergemakkelijken. Wat dan gebeurt, komt neer op een van de artikels van de acte van circa 1130: de schenking van het *comitatus de Bonarde*. De enige heer die buiten de abdij Elnone iets te zeggen had te Bonaarde, was de graaf van Vlaanderen en in 1093 ziet hij van zijn rechten als graaf af. Was er nog een andere heer in het spel geweest, dan had hij in 1093 moeten optreden en tenminste zijn instemming met die maatregel betuigen.

Daarna werd Kortrijk op zijn beurt de zetel van de uitbating van die abdijgoederen. Dit gebeurde waarschijnlijk iets voor de reeds vaak genoemde acte van circa 1130. De kapel blijkt dan verplaatst te zijn naar Kortrijk: *capella beate Dei genetricis que sita videtur esse prope Cortriacum*. Die verplaatsing komt eigenlijk neer op de stichting van de Kortrijkse proosdij. Maar dit is, naar onze mening, slechts een symptoom van een diepgaande administratieve hervorming in het beheer van het domein van Elnone. Vroeger hadden de monniken de oude *pagi* of gouwen tot basis genomen; nu waren het de landsheerlijke graafschappen. We lezen dit af op de kaarten VII en VIII, die Platelle bij zijn studie over het domein heeft gevoegd: kaart VII met de Henegouwse goederen, VIII met die van Vlaanderen, beide met de datum, circa 1300.

Op kaart VIII ziet men hoe centraal Kortrijk gelegen is in dit Vlaanders complex, dat zowel goederen omvat ten Zuiden als ten Noorden van de Leie en verder nog goederen tussen Schelde en Dender. Platelle geeft die toestand op voor de eeuwwende 1300. Welk is de documentaire basis van die datering? De rekening 1371-1372[51]. Ongetwijfeld is die toestand ouder dan die rekening, want in 1356 bestrijkt het ressort van de proost van Sirault, de Henegouwse tegenhanger van de proost van Kortrijk, reeds heel het graafschap Henegouwen, met inbegrip van Ostrevant[52]. Wij stellen voor bij die kaarten de datum, circa 1100 te plaatsen. In 1168 is er reeds een Kortrijkse proost die de titel draagt van '*procurator rerum nostrarum in Flandria*', zaakwaarnemer van onze goederen in Vlaanderen[53]. Vanaf die datum zeker en ook wel ettelijke jaren te voren was de grondslag van de groepering der goederen niet langer meer de *pagus*, maar het landsheerlijk graafschap. Voor Vlaanderen is er evenwel een beperking. Het Franssprekend deel van het graafschap viel buiten het ressort van de Kortrijkse proost. Die beperking is wel ingegeven door beschouwingen van practische aard en deze doen niets af aan het princiep. Hoofdzaak is dat de scheidingslijn tussen de domeinengroepen, enerzijds beheerd vanuit Sirault, anderzijds vanuit Kortrijk, de landsgrens volgt tussen Henegouwen en Vlaanderen. Waar die grens niet gans vaststond, kon het gebeuren dat een goed van het ene ressort naar het andere werd overgeheveld. Zulks heeft zich voorgedaan met de inkomsten van Elnone te Everbeek, een gehucht van Vloesberg of Flobecq. Tot in 1522 hingen ze zeker af van Kortrijk. Onder Pierre Honoré, abt van Elnone van 1673 tot 1693, werden ze bij Sirault gevoegd. In 1747 eiste de Kortrijkse proost, Martin Tourneur, ze terug, zonder gevolg. — De lotgevallen van deze goederen mogen weliswaar niet alleen worden voorgesteld als een incident van de Vlaams-Henegouwse grensbetwistingen. De zaak is ingewikkelder[54]. Maar het is typisch dat een grensdorp erbij betrokken is.

Politiek-geografisch zijn er twee duidelijk afgetekende tijdvakken in de administratie van de domeinen van Elnone: het tijdvak dat afgestemd is op de Merovingische en Karolingische *pagi*, *in casu* de Menapische gouw met de op elkaar volgende centra Roeselare en Bonaarde, en het tijdvak van de landsheerlijke graafschappen, waarvan de kaders ten slotte

[51] Platelle, *Le temporel*, p. 295, n. 40.
[52] *Ibidem*, p. 296, n. 49.
[53] H. I., p. 136.
[54] H. I., p. 152.

worden overgenomen door de oude abdij. Die hervorming van de 12de eeuw brengt met zich mee de oprichting van de proosdij van Kortrijk.

IV. De verhouding Bonaarde-Kortrijk gezien vanuit het aspect: bezit

Tot nu toe handelden we vooral over de functie. Het aspect bezit konden we niet gans afzonderen en ook in de hypothese van Huyghebaert over de verhouding Bonaarde-Kortrijk is dit aspect ingebouwd in het voorgaande.

Voor hem is het Kortrijks domein van Elnone eerst onafhankelijk van Bonaarde; na 849 wordt het erbij ingelijfd als aanhangsel om het te beschermen tegen inbeslagname. O.i. zullen de bandeloze dynasten uit de 9de of 10de eeuw zich weinig hebben gelegen gelaten aan zulke spitsvondigheden. Daarom stellen we een alternatief voor. Elnone verliest na 849 zijn Kortrijks domein. De tijdelijke graaf van het Kortrijkse of één van zijn voorgangers palmen het in. Wanneer weer orde op zaken komt, wordt het automatisch bezit van de graaf van Vlaanderen. Tot daar verloopt de ontwikkeling van het Kortrijks bezit zoals dat van Elnone te Mortagne (arr. Valenciennes). Maar het domein van Mortagne ging definitief verloren voor de abdij[55]. Dat van Kortrijk werd stuksgewijze gerestitueerd, vóór en na 1100. Gravin Clementia heeft daarin de hand gehad. Van haar gaat ook op het einde van haar leven de acte van circa 1130 uit, die de opsomming bevat van de teruggeschonken stukken. Eén daarvan was o.i. de *comitatus de Bonaarde*. Rechtstreeks heeft dit niets met Kortrijk te maken. Maar we menen dat we in de acte van 1093 niets anders hoeven te zien dan het herstel van de immuniteit, die Elnone gemeenlijk bezat in haar domeinen uit de Merovingische en Karolingische tijd[56].

Een ander brokstuk, een brokstuk uit de Karolingische tijd en een echt Kortrijks brokstuk, vinden we in de *2 mansi te Espouth*, o.i. de terugschenking van de *2 mansi* van Karel de Kale uit het jaar 847. Deze restitutie maakt de verplaatsing mogelijk van de kapel van Bonaarde. De stad Kortrijk begon in het begin van de 12de eeuw aantrekkingskracht uit te oefenen, ook in monastische middens.

Hier valt echter nog een dubbelzinnigheid uit de weg te ruimen. Uit de vermelding, anno 847, van de *2 mansi in Curtriaco*, besluit Huyghe-

[55] Platelle, *Le temporel*, p. 121.
[56] *Ibidem*, p. 78.

baert[57] dat deze 'zeer waarschijnlijk beneden de Leie' lagen. Hij bedoelt, ten Zuiden van de Leie. Dit hoeft niet. Daar de Leie in deze streek immers niet overal de strikte grens is tussen de gemeenten, kunnen ze even goed eventjes ten Noorden van de rivier liggen en o.i. was dit ook zo.

Letten we nu op het Kortrijkse Overleie in de hoge Middeleeuwen. Ph. Despriet[58] heeft er een kaart van gemaakt, geldend voor de tijd van de 9de tot de 13de eeuw, het tijdvak dat ons aanbelangt. Hij tekent ten Noorden van de Kortrijkse Leie een groot overstromingsgebied af. Daarin situeren we de 2 *mansi* van 847, die we identificeren met de 2 *mansi* te Espouth geplaatst circa 1130. Omstreeks 1100 worden ze vernoemd als liggend *in illa vastitate de espouth*[59]. Ze waren toen in de drassige Broel wel de enige gronden die voor enige productie in aanmerking konden komen, productie nog beperkt tot boomplanting. Vandaar de naam, esphout of espenbos. Gezien de geleidelijke afname van dit overstromingsgebied, is er veel meer kans dat die twee hoven gedeeltelijk voor bewoning geschikt geraakten in de 12de eeuw, dan in de 9de. Met bewoning bedoelen we niets anders dan de kapel en de ambtswoning van de proost, waarvan men op de oude kaarten kan zien dat ze geheel door water omringd was.

V. De overlevering van de oorkonde van 1093

Dit belangrijk stuk, door Huyghebaert eerst zo laat gevonden, werd niet overgeschreven in de cartularia van Elnone, wel in het oudste cartularium van de kathedraalkerk van Doornik, dat dateert van omstreeks 1175. Dit is bevreemdend en Huyghebaert oppert hierbij de hypothese dat het origineel van deze oorkonde in de loop van de 12de eeuw te Doornik zou zijn terecht gekomen[60]. We vinden dit zeer onwaarschijnlijk. Een abdij als Elnone had een zeer verzorgd archief. We menen dat het origineel van de oorkonde van 1093 zich nog daarin bevond, toen het eerste cartularium van Elnone werd aangelegd, in het

[57] H. II., p. 14.
[58] 'Ontstaan en ontwikkeling van Overleie', *De Leiegouw*, 19 (1977), p. 198. Men verwarre dit *Vrije* van Bonaarde niet met het *Vrije* van Kuurne, dat die naam draagt omdat het afhangt van de vrijschepenen van de graaf, volgens E. Warlop, 'De heerlijkheid, de heren en het gemeentewapen van Kuurne', *De Leiegouw*, 20 (1978), p. 393. Het *Vrije* van Bonaarde is immers vrij tegenover de grafelijke schepenen en dies meer.
[59] H. II., p. 12, n. 7.
[60] H. III., p. 21.

begin van de 12de eeuw. Ze werd echter niet daarin opgenomen. Maar dit geldt eveneens voor de andere afzonderlijke schenkingen van gravin Clementia van Boergondië gedaan in de loop van haar leven. Wel werd opgenomen het recapitulatiedocument — de term komt van Huyghebaert[61] — uit de jaren 1128-1133.

Nu weten we hoe we het probleem van de overlevering van de acte van 1093 moeten stellen. De afwezigheid van die acte in de cartularia van Elnone moet dezelfde oorzaak hebben als de afwezigheid van de overige acten. De cartularia van de grote kerkelijke instellingen zijn meestal planmatig opgesteld. Niet alle oorkonden worden automatisch overgeschreven. Eer men aan een cartularium begint, heeft er een schifting plaats; alleen het recapitulatiedocument kwam uit die schifting te voorschijn. Dit was een verstandige keus. Dit document bevatte niet alleen op een beknopte manier alle voorafgaande schenkingen, maar tegelijkertijd de bekrachtiging ervan door de regerende graaf, Diederik van de Elzas.

Daarmede is echter de aanwezigheid van de oorkonde van 1093 in het Doorniks cartularium nog niet verklaard. Hoe komt het dat de tekst ervan, die Elnone minder aanbelangt dan de inhoud, het kathedraalkapittel van Doornik wel interesseert? Wat Doornik in de acte van 1093 aanbelangt, staat in het recapitulatiedocument samengevat in drie woorden *comitatus de Bonardia*. In de loop van de 12de eeuw is één van de talrijke betwistingen voorgevallen tussen Elnone en Doornik omtrent de kerkelijke immuniteit van de Kortrijkse proosdij, waarschijnlijk de eerste van de reeks. Ter gelegenheid van dit proces heeft Doornik een copie geëist van de documentatie waarop Elnone haar aanspraken steunde en de abdij heeft de acte van 1093 voorgelegd. Hieruit blijkt echter duidelijk dat de proosdij enkel exempt is op wereldlijk, niet op geestelijk gebied.

Een vergelijking met een ander recapitulatiedocument zal dit beter aantonen: de oorkonde, anno 1063, waarin de koning van Frankrijk, Filips I, de bezittingen van het kapittel van Harelbeke bekrachtigt[62]. De wereldlijke bezittingen openen de lijst en daarin staat op de eerste plaats *VI mansa terrae libera a comitatu*. Dit is het Vrije van het kapittel van Harelbeke[63]. Het komt overeen met het Vrije van Bonaarde van 1093,

[61] H. II., p. 12.

[62] *Diplomata Belgica ante annum millesimum centesimum scripta*, edd. M. Gijsseling & A.C.F. Koch, Bouwstoffen en studieën voor de geschiedenis en de lexicografie van het Nederlands, vol. I (1950), p. 262-263, n° 154.

[63] G. Declercq, 'Het ontstaan van het Sint-Salvatorskapittel in Harelbeke', *De Leiegouw*, 20 (1978), p. 172.

dat iets later, bij de overbrenging van de kapel en van haar bijhorigheden, het Vrije van de proosdij te Kortrijk wordt. Dit was waarschijnlijk de aanleiding van het eerste geschil met Doornik. De oorkonde van koning Filips I besluit met de plechtige verklaring dat het kapittel van Harelbeke op geestelijk gebied zal vrij zijn van de bisschop van Noyon, zoals het kapittel van Aken vrij is van die van Luik, zoals de abdij van Saint-Médard vrij is van de bisschop van Soissons, zoals de abdij van Sint Maartens te Tours vrij is van de bisschop van die stad. In 1063 resideerde de bisschop van de verenigde bisdommen Noyon-Doornik immers nog altijd te Noyon. In het geval van Harelbeke gaan de wereldlijke en de kerkelijke immuniteit samen; in het geval van de Kortrijkse proosdij, niet. Dit stond *a silentio* te lezen in de acte van 1093 en dat was voor Doornik het belangrijk punt.

Slotbeschouwing

Eer Sint-Amands uiteindelijk een college werd, onderging het allerlei gedaanteverwisselingen. De oudste van die gedaanten, die van een simpel bedehuis in de woestenij van Overleie, zou ik als legende afschrijven.

Sint-Amands speelt o.i. geen rol in het Merovingische Kortrijk. In het Karolingische Kortrijk is zijn rol ook onbenullig. Het krijgt eerst echt betekenis voor Kortrijk in de 12de eeuw en dat binnen het kader van het graafschap Vlaanderen, als administratief centrum van de domeinen der abdij Elnone voor zover ze liggen in het Dietssprekend gedeelte van het vorstendom. Ook het bisdom Doornik begint in die eeuw belang te stellen in de proosdij.

De Moderne Tijden voegen aan die proosdij een priorij toe. Ze is ontstaan uit de interne moeilijkheden van de moederabdij Elnone. Het is een eerder kwijnende instelling van onvaste aard.

Uit die evolutie blijkt duidelijk het verschil tussen de Middeleeuwen en de Moderne Tijden wat betreft de historische zekerheidsgraad. Soms moet men het voor de Middeleeuwen stellen, niet met één hypothese, maar met verscheidene mogelijkheden. Wie onze stellingen vergelijkt met die van Dom Huyghebaert, zal merken dat ze stoelen op dezelfde gegevens, de gegevens die Dom Huyghebaert sedert jaren bij elkaar heeft gebracht; dat de hypothesen steeds passen in het ene of het andere gegeven historisch kader: de ontwikkeling van de moederabdij, die van de gouw Kortrijk, de evolutie van de kerkelijke instellingen op het algemene of regionale vlak, die van het graafschap Vlaanderen en van de aangrenzende vorstendommen.

De lezer zal zich wellicht afvragen of er nergens een gewicht te vinden is dat de balans naar links of naar rechts kan doen overhellen. Bij de bespreking van het voorlaatste punt menen we dat we de begrenzing van het subjectieve hebben kunnen overschrijden door te verwijzen naar de historische geografie, naar de bodemgesteldheid van Overleie tussen de 9de en de 13de eeuw. Indien de spade van de archeoloog in de bodem van het huidige Sint-Amandscollege of in die van Bonaarde sporen zou blootleggen van een kapel of kapellen uit bepaalbare tijdvakken van de Hoge Middeleeuwen, zou een meer objectieve keuze tussen één van de hier gestelde alternatieven mogelijk zijn.

Résumé

Aucun document ne permet d'attribuer la fondation de la prévôté courtraisienne, dite de Saint-Amand, au saint de ce nom. Les biens de l'abbaye d'Elnone ou de S. Amand, situés à Courtrai depuis les Carolingiens, ne devinrent probablement pas le siège d'une prévôté avant le début du 12me siècle. Vers 1100, Elnone semble avoir abandonné pour l'administration de ses domaines les anciennes subdivisions des *pagi*. Le regroupement de ces domaines d'après les limites des principautés territoriales aurait donné lieu alors, d'une part à la prévôté de Courtrai pour toute la Flandre flamingante, d'autre part à celle de Sirault pour les biens hennuyers.

Ce ne fut qu'en 1633 que l'abbaye-mère joignit au centre administratif, que fut la prévôté de Courtrai, un prieuré, hébergeant d'abord des moines récalcitrants, puis des moines valétudinaires. De l'histoire de la prévôté, il faut dissocier celle de la chapelle de Bonarde à Kuurne, qui fut probablement à l'époque post-carolingienne le centre administratif des biens d'Elnone dans le *pagus Mempiscus*, après l'abandon de l'ancien centre de Roulers.

Maurits Smeyers

DE STATUTEN VAN DE ABDIJ VAN SINTE-GEERTRUI TE LEUVEN EN HUN RELATIE TOT DEZE VAN HET KAPITTEL VAN WINDESHEIM*

Reeds rond het jaar 1100 bevond zich te Leuven in een kleine visserswijk nabij de Dijle een kapel, toegewijd aan de H. Gertrudis van Nijvel. In 1204 poogde Hendrik I, hertog van Brabant, rond deze bidplaats een convent te stichten. Blijkens een oorkonde van dat jaar, uitgaande van het kapittel van de Leuvense Sint-Pieterskerk, die over het genoemde bedehuis rechtsmacht bezat, was het de bedoeling dat zich hier reguliere kanunniken zouden vestigen, levend volgens de statuten van de abdij van Sint-Victor te Parijs[1]. De vermelde akte van 1204 heeft echter geen aanleiding gegeven tot onmiddellijke uitvoering. De hertog slaagde er pas twee jaar later in zijn wens meer concreet te realiseren. In de eigenlijke stichtingsoorkonde van 1206 wordt echter geen gewag meer gemaakt van een affiliatie met het Parijse klooster: in een meer algemene bepaling wordt voorzien in de oprichting van een proosdij, bevolkt door reguliere kanunniken van Sint-Augustinus[2].

De vraag of het Leuvense convent, dat in 1469 tot de rang van abdij zou worden verheven, ooit de statuten van Sint-Victor heeft gevolgd is ongetwijfeld fundamenteel. Zoals blijkt uit zijn monumentale geschiedenis van de H. Gertrudis, in 1637 gepubliceerd, was abt en historiograaf J.G. van Ryckel (1626-1642) ervan overtuigd dat zijn klooster de

* Wij danken zeer oprecht Prof. J.M. De Smet die ons destijds de studie van het klooster van Sinte-Geertrui te Leuven voor een licentiaatsverhandeling toevertrouwde, en die ons hierbij hulpvaardig begeleidde. — In verband met dit artikel gaat onze erkentelijkheid ook uit naar de Heer M. Haverals die welwillend onze tekst heeft herlezen en nuttige aanwijzingen heeft verstrekt.

[1] Brussel, Algemeen Rijksarchief, *Kerkelijke archieven van Brabant* (= B.A.R., *K.A.B.*), 10256, oorkonde nr. 3: '...ad ordinem et habitum claustri sancti Victoris suscipiendum'.

[2] B.A.R., *K.A.B.*, 10256, oorkonde nr. 4: '...ad instituendum in ea canonicos regulares de institutione sancti Augustini'. — Vergelijk de stichtingsoorkonde van Hendrik I (B.A.R., *K.A.B.*, 10256, oorkonde nr. 5): '...canonicos regulares de ordine et vita regularium institutionis sancti Augustini instituendum'. — In verband met de stichting en de vroegste organisatie zie: A. Jacobs, *L'abbaye noble de Sainte-Gertrude à Louvain depuis son origine jusqu'à sa suppression* (Louvain, 1880), p. 12 v.; M. Smeyers, *De stichting en vroege geschiedenis van de Sinte-Geertruiproosdij te Leuven (1204-1347)*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling (Leuven, 1961); Idem, 'L'abbaye de Sainte-Gertrude à Louvain', in *Monasticon belge*, IV, *Province de Brabant*, 4 (Liège, 1970), p. 889 e.v.

leefregels van die abdij te Parijs volgde, zonder nochtans mede te delen op welke bronnen hij deze bewering precies steunde. Hij voegde er zelfs aan toe dat Hendrik I, in verband met de stichting te Leuven, religieuzen uit laatstgenoemde abdij had laten overkomen[3]. In een *Vita Sanctae Beggae* en een *Vita Sanctae Gertrudis*, reeds enkele jaren eerder door dezelfde abt uitgegeven, stelt men vast dat de opdracht en enkele inleidende gedichten, opgesteld door van Ryckel zelf en door enkele van zijn medekanunniken, ondertekeningen dragen waarin de auteurs duidelijk hun afhankelijkheid van Sint-Victor beklemtonen[4]. Diverse andere auteurs, steunend op de aangehaalde oorkonde van 1204 of op het werk van van Ryckel, nemen kritiekloos de verwijzing naar de relatie met het convent te Parijs over[5]. De Leuvense hoogleraar en historicus Johannes Molanus affirmeerde daarentegen — en dit reeds een halve eeuw vóór van Ryckel — dat het klooster van Sinte-Geertrui de statuten van Sint-Victor niet volgde en aan geen enkele congregatie was ondergeschikt. Dit zou zo geweest zijn sedert de stichting[6].

Alles wijst erop dat Molanus gelijk had. Geen enkel officieel gegeven, uit geen enkele periode der geschiedenis van het klooster van Sinte-Geertrui, bevat enige aanduiding omtrent een eventuele relatie met Sint-Victor[7]. Van Ryckel had het dus bij het verkeerde eind. Het

[3] *Historia Sanctae Gertrudis* (Brussel, 1637), p. 630: '...aedi S. Gertrudis duodecim Nobilium Collegium adiunxit canonicorum veteris instituti de S. Victore, ord. S. Augustini...'. Verder p. 631: 'Ex eis [= celebris congregatio sub titulo S. Victoris] viros virtutum ad se evocatos, et praediis quibusdam donatos S. Gertrudi velut in peculiam dedit'.

[4] *Vita Sanctae Beggae* (Leuven, 1631): 'Abbas S. Gertrudis, Can. regularis de S. Victore', 'Religiosus Gertrudanus de S. Victore', 'Canonicus regularis de S. Victore. — *Vita Sanctae Gertrudis* (Leuven, 1632): 'Abbas S. Gertrudis, Can. reg. de S. Victore', 'Can. reg. de S. Victore'.

[5] A. Sanderus, 'Chorographia sacra nobilis et antiqua coenobii S. Gertrudis Lovanii canonicorum regularium ordinis S. Augustini', in *Chorographia sacra Brabantiae* (Brussel, 1659), p. 3; C. Butkens, *Trophées tant sacrées que profanes de la duché de Brabant*, dl. 4 (Den Haag, 1726), p. 435; *Gallia christiana*, dl. 5 (Parijs, 1731), p. 60. — Zie ook moderne auteurs: E. Van Even, 'Les auteurs de la tour, des stalles et du tabernacle de l'église de Sainte-Gertrude à Louvain', *Bulletin de la Commission royale d'art et d'archéologie de Belgique*, 14 (1875), p. 1; J. Cuvelier, *La formation de la ville de Louvain, des origines à la fin du XIVe siècle*, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, reeks 2, in-4°, 10 (Brussel, 1935), p. 150.

[6] J. Molanus, *Historiae Lovaniensium libri XIV*, ed. P.F.X. De Ram, Commission royale d'histoire, dl. 1 (Brussel, 1861), p. 233. — Hij wordt hierin bijgetreden door Jacobs, *L'abbaye noble de Sainte-Gertrude*, p. 3.

[7] Zie status quaestionis in Smeyers, 'L'abbaye de Sainte-Gertrude', p. 892. — Cf. ook F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'Ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, dl. 2 (Paris, 1907), p. 175: in zijn lijst van instellingen die de statuten van Sint-Victor volgen vermeldt hij de Witte Vrouwen te Leuven, doch niet de abdij van Sinte-

bovenvermelde werk dient trouwens met een sterk kritische zin te worden gelezen. De auteur legt een overdreven ijver aan de dag om het belang van de door hem bestuurde abdij en van het illustere van haar oorsprong op te schroeven. Als verdediger van het adellijk karakter van dit convent was het hem ongetwijfeld nuttig de idee van een vermeende filiatie met de *abbaye royale* te Parijs in stand te houden.

In verband met een mogelijke afhankelijkheid van Sinte-Geertrui van een of andere orde of congregatie is een onderzoek naar de gevolgde statuten van essentieel belang. Verscheidene documentaire gegevens zijn in dit verband voorhanden. In een hervormingsproject, opgesteld in 1751 door een der kanunniken van de abdij naar aanleiding van moeilijkheden omtrent recrutering[8], wordt gesteld dat men er in feite niet beschikte over vaste leefregels, doch dat deze konden wisselen naargelang de wensen van de abten of van kerkelijke scheidsrechters[9]. De opsteller van de bedoelde memorie is echter niet geheel objectief. Met zijn betoog wil hij aantonen dat door het gehoorzamen aan vaste statuten weleens de soepelheid zou kunnen ontbreken die nodig is om, in wisselende omstandigheden, nieuwe religieuzen aan te trekken.

Een andere verwijzing naar het bestaan van statuten treft men aan in een inventaris van het abdij-archief, opgesteld ca. 1557[10]. Hier wordt van een tweetal redacties melding gemaakt, nl. van die opgesteld onder proost Johannes Jolys in 1326[11], en van die uitgevaardigd door proost Leoninus van Erpe in 1379[12]. Deze documenten zelf bleven echter niet bewaard. De vermelde inventaris refereert verder naar een 15de-eeuws en

Geertrui. Uit officiële documenten blijkt inderdaad de afhankelijkheid van eerstgenoemd convent van het Parijse klooster (cf. Molanus, *Historiae*, dl. 1, p. 336; E. Van Even, *Louvain dans le passé et dans le présent*, Louvain, 1895, p. 35). — Hierbij dient evenwel opgemerkt dat de lijst van Bonnard voor aanvulling vatbaar is (cf. E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, dl. 3, Bruxelles, 1945, p. 438, nota 1).

[8] Zie in dit verband Smeyers, 'L'abbaye de Sainte-Gertrude', p. 952-953.

[9] B.A.R., *Conseil privé sous Charles VI*, 859, *Abbaye de Sainte-Gertrude, Mémoire*... (1751): 'Comme nous n'avons pour régle que les statuts qui sont arbitraires et innovés par les abbés, selon qu'on a vu des cas différents de nos jours, les coutumes que nous professons varient de temps en temps selon l'humeur des supérieurs'.

[10] Over deze inventaris en zijn datering zie: Smeyers, *De stichting*, p. 12.

[11] B.A.R., *K.A.B.*, 102555, nr. BBBB I: 'Een caerte in perquemente gescreven vande daet XIII^{c} XXVI, in die beati Michaelis, inhoudende selve statuten gemaect tusschen Jan Jolys, proest van Sinte-Geertruyden ende syne conventualen'.

[12] B.A.R., *K.A.B.*, 102555, nr. BBBB II: 'Een instrument vande daet XIII^{c} LXXIX, febr. XXVI, inhoudende selve statuyten gemaect tusschen Leonys, proest van Sinte-Gertruyden ende syne conventualen'.

in het Middelnederlands gesteld reglement voor de prior, waarvan de tekst nog wel bestaat[13].

* * *

Van de eigenlijke statuten bleef één 15de-eeuws exemplaar behouden, dat spijtig genoeg onvolledig is. Bovendien wordt het niet vermeld in de hoger aangehaalde inventaris van ca. 1557[14]. De tekst zelf is in het Latijn opgesteld, doch draagt als titel: *Statuten van Sinte Gertruyen Abdie*. Deze hoofding is echter een toevoeging uit de 18de eeuw. Inwendige gegevens bewijzen dat de tekst zonder twijfel betrekking heeft op genoemd klooster: het betreft een abdij[15] van mannelijke religieuzen, gelegen in een stad[16] die uitdrukkelijk Leuven wordt genoemd[17]. Het kan hier dus enkel gaan om Sinte-Geertrui.

Het stuk draagt geen datum. Vermits er sprake is van een abt kan het slechts na 1449 zijn opgemaakt, gezien een dergelijke overste pas in dit jaar werd aangesteld[18]. Op basis van paleografische kenmerken is een datering in de tweede helft der 15de eeuw aangewezen[19]. Het watermerk in het gebruikte papier laat verder toe het onstaan van het besproken document naar de laatste jaren van vermelde eeuw te verschuiven[20].

De tekst, die in Bijlage zal worden gepubliceerd, is geschreven in de wij-vorm en gaat uit van de abt. Zoals gezegd is het document onvolledig[21]. Het bevat volgende onderdelen die, op de inleiding na, alle

[13] B.A.R., *K.A.B.*, 102555, nr. BBBB VII en IX: 'Pointen die myn her van Sinte Geertruyen den prior vanden huyze consenteert'. — De oorspronkelijke tekst van dit reglement bevindt zich in B.A.R., *K.A.B.*, 10325, ed. Jacobs, *L'abbaye noble de Sainte-Gertrude*, p. 113-115. — In verband met statuten of reglementen, opgesteld na het opmaken van genoemde inventaris, zie het overzicht in Smeyers, 'L'abbaye de Sainte-Gertrude', p. 893.

[14] B.A.R., *K.A.B.*, 10323. — Papier; 14,7 × 10,6 cm; 13 fol. (recente foliëring). — Het document draagt als inventarisnummer de aanduiding 'Nr. 23'; deze heeft betrekking op een 18de-eeuwse klassering.

[15] In de tekst is herhaaldelijk sprake van een abt.

[16] Vergelijk fol. 3 v°: '...eundi in opido...'; fol. 4: '...extra opidum nostrum...'.

[17] Zie fol. 4 v°: '...cum nos extra Lovanium et eius libertatem esse contigeret...'; fol. 6 v°: '...in Lovanio ad pernoctandum...'.

[18] Smeyers, 'L'abbaye de Sainte-Gertrude', p. 910.

[19] A. d'Hoop, *Inventaire des archives ecclésiastiques du Brabant*, dl. 3 (Bruxelles, 1922), p. 401.

[20] Vergelijk C.M. Briquet, *Les filigranes*, dl. 2 (Amsterdam, 1968), p. 326 (o.m. nr. 5711 = Frans, 1488).

[21] Het bestaat uit twee katernen, samengebonden door een koord: de eerste fascikel (fol. 1-8) is aan het slot voorzien van een reclame (aquam eciam) die niet aansluit bij de tekst op het volgende blad, wat wijst op tekstverlies. De tweede katern (fol. 9-13) wordt

bepaalde kloosterfuncties betreffen: een proloog (fol. 1-3), *De priore quoad se* (fol. 3vo-6vo), *De priore quoad alios* (fol. 7-8), *De refectoriario* (fol. 8vo; tekstverlies), *De sacrista* (fol. 9-10vo), *De cantore* (fol. 11; tekstverlies), *De pitanciario* (fol. 12-13vo; begin ontbreekt).

Deze statuten zijn niet geheel oorspronkelijk. Bepaalde gedeelten vertonen sterke overeenkomsten met die van Windesheim[22]. De proloog is volledig en meestal bijna woordelijk ontleend aan de leefregels van de Windesheimers, weliswaar uit verschillende onderdelen: een groot gedeelte (fol. 1-2) komt uit het *Proaemium*, een ander (fol. 2-2vo) uit het kapittel *De divisione constitutionum et quando legende sunt* (*Prima pars, cap. 1*), een derde (fol. 2vo-3) uit *De congregando capitulo generali* (*Prima pars, cap. 2*). De laatste zin (fol. 3) tenslotte vindt men terug in het gedeelte *De electione definitorum et quibusdam aliis* (*Prima pars, cap. 4*).

In het kapittel *De priore quoad se* treft men slechts drie citaten aan, geput uit de Windesheimse statuten, en wel uit het hoofdstuk *De priore* (*Pars secunda, cap. 1*), doch het daarop volgende onderdeel, *De priore quoad alios*, is geheel ontleend aan genoemd hoofdstuk. In de tekst *De refectoriario*, evenwel onvolledig bewaard, werd slechts één voorschrift overgenomen uit het gelijknamig kapittel van de Windesheimers (*Pars secunda, cap. 5*). Het gedeelte *De sacrista* mag dan weer voor meer dan de helft als een ontlening worden beschouwd (*Pars secunda, cap. 8*), terwijl de tekst over de *cantor* weer slechts een klein stukje met het kapittel *De cantore* (*Pars secunda, cap. 9*) van Windesheim gemeen heeft. Slechts het laatste hoofdstuk, *De pitanciario*, is een volledig eigen redactie.

gevormd door 2 diploma's met middenin een enkel, afgescheurd blad (fol. 11). Hierna is bijgevolg weer tekstverlies te bespeuren. De eerste letter van het document (Q van 'Quoniam') is niet ingevuld. Dit betekent dat ze in een andere kleur diende uitgevoerd.

[22] Er dient opgemerkt dat sommige gedeelten ook overeenkomen met de leefregels van de Premonstratenzers (cf. Pl. Lefèvre, *Les statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIIIe siècle*, Louvain, 1946) en van Sint-Victor (cf. E. Martène, *De antiquis ecclesie ritibus*, dl. 3, Antwerpen, 1764, p. 252-291). Een vergelijkend onderzoek leidt tot volgende vaststellingen: 1. In de paar gevallen waar de statuten van Sinte-Geertrui relaties vertonen met die van Prémontré (nl. in de proloog en in het kapittel *De sacrista*), komen ze, wat dezelfde passages aangaat, ook met die van Windesheim overeen. De drie hier vergeleken redacties vertonen echter wat de bedoelde passages betreft lichte varianten. Hierbij is het opvallend dat de afwijkingen in de versie van Sinte-Geertrui niet overeenstemmen met die van de 'witheren', maar wel met die van Windesheim. 2. De statuten van Sinte-Geertrui vertonen slechts gelijkenis met die van Sint-Victor (nl. in de kapittels *De priore quoad se* en *quoad alios*, *De refectoriario* en *De sacrista*) op die plaatsen waar men dezelfde tekst ook aantreft bij de Windesheimers. Waar de versie van deze laatsten verschilt met die van Sint-Victor, sluit de tekst van Sinte-Geertrui duidelijk aan bij die van Windesheim. 3. De statuten van het Leuvense klooster zijn voor meer gedeelten afhankelijk van die van Windesheim dan wel van de genoemde andere voorbeelden.

Afgaande op de talrijke en duidelijke overeenkomsten moet men besluiten dat een kopie van de statuten van Windesheim in de abdij van Sinte-Geertrui moet voorgelegen hebben. Bij een vergelijkend onderzoek stelt men zelfs vast dat het hier ging om een exemplaar van de redactie van voor 1506[23]. Inderdaad, geen enkele wijziging, in genoemd jaar aangebracht, is terug te vinden in de tekst van Sinte-Geertrui. Vermeld jaartal kan bijgevolg als datum *ante quem* voor dit laatste document worden aangewend.

Alhoewel de ontleningen soms nagenoeg woordelijk overeenstemmen, toch kan men niet spreken van een slaafse kopie, en dit om meerdere redenen. Op de eerste plaats treft men in de hier behandelde tekst bepalingen aan die, volgens de huidige stand van het onderzoek, niet rechtstreeks aan andere statuten werden ontleend, doch als een eigen redactie door de abt van Sinte-Geertrui mogen worden beschouwd. Ten tweede gaat het slechts om een beperkte tekst: op de inleiding na is er, zoals gezegd, enkel sprake van bepaalde functies die in de abdij dienen waargenomen. De vier uitgebreide onderdelen in de statuten van Windesheim[24] vindt men hier dus niet terug[25], terwijl zelfs van bepaalde taken, zoals deze van de *supprior*, de *procurator*, de *cellarius*, de *infirmarius*, de *vestiarius*, de *ebdomadarius* en de *armarius* geen sprake is. In verband met deze vaststellingen dient echter opgemerkt dat niets bekend is over de oorspronkelijke omvang van de hier behandelde statuten van Sinte-Geertrui. Wel stelt men vast dat in de bewaarde tekst

[23] Zie hierover I. Van der Auwera, *De constituties der Windesheimse koorheren in hun evolutie van 1402 tot 1639*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling (Leuven, 1964), p. 10-11.

[24] W. Lourdaux en E. Persoons, 'De statuten van de Windesheimse mannenkloosters in handschrift en druk', *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in de Nederlanden*, 6 (1964), p. 188-224. — De statuten van Windesheim werden opgesteld na de stichting van het Kapittel in 1394, o.m. op basis van deze van Sint-Victor en van de Kartuizers. In 1433 werd de prior van Windesheim ermede belast de bestaande redacties eenvormig te maken en aan te vullen met de kapittelbesluiten; drie basisexemplaren (Windesheim, Neuss en Groenendaal) kwamen zo tot stand (*Thomas a Kempis en de Moderne Devotie*, tentoonstellingscatalogus, Brussel, 1971, p. 15, nr. 21; D. Kanduth, 'De Windesheimer Congregatie', *Archief- en bibliotheekwezen in België*, extranummer 4, Brussel, 1971, p. 11). — Voor de vergelijking met de statuten van Sinte-Geertrui werden volgende exemplaren geraadpleegd: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, *Handschriften*, IV 108, exemplaar uit Groenendaal, 15de eeuw (Lourdaux en Persoons, p. 203-204) en *ibidem*, *Handschriften*, 11224, exemplaar uit Bethlehem, ca. 1506 (Lourdaux en Persoons, p. 195). Er kan reeds worden opgemerkt dat de afhankelijkheid van het exemplaar van Groenendaal groter is; in dat van Bethlehem treft men inderdaad enkele zinsneden aan die zowel in het eerstgenoemde manuscript als in de tekst van Sinte-Geertrui ontbreken.

[25] De verwijzing naar de vier delen in de statuten van Windesheim (...in aliquo quatuor partium) is hier vervangen door '...in ordinationibus infrascriptis' fol. 2).

de functies van *cellarius* (fol. 12) en *ebdomadarius* (fol. 5 en 11) worden verondersteld. Ten derde, waar het gaat om ontleningen aan de statuten van Windesheim, werden de citaten soms op een nieuwe wijze gerangschikt, of werden bepalingen uit diverse kapittels samengevoegd. Dit is, zoals reeds gezegd, bijzonder duidelijk in de proloog. Sommige ontleningen rukte men hierbij zelfs geheel uit hun oorspronkelijk verband. Bepaalde voorschriften werden geheel geparafraseerd of herwerkt. Opmerkelijk is wel dat, gelet op het eigen karakter van de abdij van Sinte-Geertrui, enkele veranderingen noodzakelijk waren. Men stelt o.m. vast dat, in vergelijking met de statuten van Windesheim, referenties naar of gegevens omtrent het *Capitulum generale* werden weggelaten of veranderd. In de proloog die, zoals meegedeeld, ontleend is aan het *proaemium* en diverse kapittels van het eerste gedeelte van de Windesheimse statuten, werden b.v. bepalingen omtrent het bijeenroepen van het Generaal Kapittel, het verkiezen van een Prior-Generaal, het aanstellen en de taakomschrijving van de definitoren, het optreden van visitators en het opnemen van nieuwe huizen in de Orde, niet overgenomen. De referentie naar de voorschriften aangaande de conversen die men in het eerste kapittel (*Pars prima*) van de statuten van Windesheim aantreft, werd eveneens achterwege gelaten. Onder de andere wijzigingen vallen op: *domus nostrae* in de tekst van Windesheim wordt steeds omgezet in het enkelvoud; *regula nostra* leest men telkens in de plaats van *statuta*. De term *conversus* wordt vermeden en het woord *clericus* of *frater clericus* vervangt men door *confrater*. Gegevens over het verkiezen van een prior zijn eveneens weggelaten en wel omwille van het feit dat deze in Sinte-Geertrui door de abt werd aangesteld[26]. De relatie tussen beide wordt bovendien klaar omschreven. Merken we hierbij op dat de bevoegdheid van de prior duidelijk wordt verminderd, wat weerom te verklaren is door de aanwezigheid van een abt aan het hoofd van het Leuvense klooster. Zo stelt men b.v. vast dat in de ontleende gedeelten van de proloog het woord *prior* door de opsteller van de statuten van Sinte-Geertrui steeds veranderd wordt in *abbas*. De term *supprior* daarentegen vervangt hij door *prior*. Deze laatste worden verder enkele specifieke rechten en plichten toebedeeld, o.m. in verband met het verlaten van het klooster om in de stad Leuven te gaan en het innen van inkomsten. Deze gegevens vindt men niet terug in de tekst van de Windesheimers. Betreffende deze taken kan nog worden opgemerkt dat

[26] Vergelijk op fol. 3 v° de zin: 'Priusquam ergo prior per abbatem nostrum ordinatus et constitutus fuerit...', met de aanvang van het kapittel *De priore* in de statuten van Windesheim: 'Postquam ergo prior electus et confirmatus fuerit...'.

verscheidene punten overeenstemmen met het reeds hoger vermelde reglement, in de 15de eeuw in Sinte-Geertrui opgesteld met betrekking tot de functie van prior[27].

De bijzondere aandacht die in de hier bestudeerde statuten wordt besteed aan de taak van de *pitanciarius*, een ambt dat ontbreekt bij Windesheim, belicht eveneens de eigen geaardheid van de Leuvense abdij. Zijn taak in verband met het verdelen van de wijn wordt nauwkeurig en uitgebreid besproken.

*
* *

Uit bovenstaande gegevens mag in geen geval worden afgeleid dat de abdij van Sinte-Geertrui zich bij het Kapittel van Windesheim zou hebben aangesloten. De overtuiging van J. Molanus, als zou dit convent aan geen enkele orde zijn ondergeschikt, blijft nog steeds gerechtvaardigd. Dat de abdij zich inspireerde op de statuten van de Windesheimers is echter niet zo onbegrijpelijk. Deze laatsten waren eveneens reguliere kanunniken van Sint-Augustinus en dat feit kan hierbij een bepalende rol hebben gespeeld. Men mag daarenboven niet vergeten dat in de *Grymstrate* of de huidige Sint-Maartensstraat, in de buurt van Sinte-Geertrui, het klooster van Sint-Maartensdal was gelegen. Dit was in 1447 tot de congregatie van Windesheim overgegaan[28]. Buiten de stad, te Herent, bevond zich bovendien het convent van Bethlehem, dat zich reeds in 1412 bij genoemd Kapittel had aangesloten[29].

[27] Zie voetnoot 13.

[28] Cf. W. Lourdaux en M. Haverals, 'Domus sancti Martini in Lovanio', in *Monasticon Windeshemense*, I, Archief- en bibliotheekwezen in België, extranummer 16 (Brussel, 1976), p. 141 e.v.

[29] E. Persoons, 'Domus beatae Mariae in Bethlehem prope Lovanium', p. 19 e.v.

BIJLAGE[30]

STATUTEN VAN Ste GERTRUYEN ABDIE

fol. 1 *Quoniam ex precepto regule in* [*eo*] *principio*[1] *jubemur habere cor unum et animam unam in Domino, justum est ut qui sub una regula et unius professionis voto vivimus, uniformes in observantiis canonice religionis inveniamur, quatenus unitatem que interius servanda est, in cordibus foveat et representet uniformitas exterius servata in moribus. Quod profecto eo competentius et plenius poterit observari, si ea que agenda sunt scripto fuerint commendata, si omnibus qualiter sit vivendum scriptura teste innotescat, si mutare, vel addere, vel minuere nulli quicquam propria voluntate liceat, ne si minima negglexerimus, paulatim defluamus. Ad hec tamen prior in conventu suo aut prelatus*[2] *dispensandi cum fratribus habeat potestatem cum sibi aliquando videbitur expedire in hiis que ad observan-*
fol. 1vo *tias et exercitia corporalia pertinere videntur, ut ipse* / *tamquam fidelis dispensator unicuique, sicut cuique opus esse perspexerit, quemadmodum regula nostra dicit, studeat impertiri.*

Si quis autem diutius aut continue necesse habeat communis institutionis nostre[3] *rigorem sibi relaxari, de licentia abbatis*[4] *necessitatem suam*[5] *coram eo in presentia prioris*[6] *indicare etiam*[7] *ab eo misericordiam querere. Si quis vero a priore*[8] *aliquid petierit quod ei dare noluerit, si illud postea ab abbate*[9] *postulaverit nullatenus omittat quod in illa petitione dicat alium et causam si sciverit*[10] *id sibi denegasse*[11].

Prior[12], *quando abbas*[13] *domi non est, cum maiori diffecultate dispenset*

[30] De cursief gedrukte passages vertonen overeenkomst met de statuten van het Kapittel van Windesheim. In de nota's worden de varianten vermeld ten opzichte van het exemplaar uit Groenendaal (cf. voetnoot 24). Tevens werden de overeenkomende tekstgedeelten met het reglement voor de prior (cf. voetnoot 13) aangeduid.

[1] 'in eo principio': toevoeging.

[2] 'aut prelatus': toevoeging.

[3] 'Institutionis nostre': vervangt 'constitutionis'.

[4] 'abbatis': vervangt 'prioris'.

[5] Weglating: 'in capitulo'.

[6] 'in presentia prioris': toevoeging.

[7] 'etiam': vervangt 'et sic'.

[8] Weglating: 'aut suppriori aut alio officiali'.

[9] 'ab abbate': vervangt 'ab altero eorum'.

[10] 'et causam si sciverit': toevoeging.

[11] Cf. reglement voor de prior: 'Voert soe ghebieden wy ende bevelen dat nyeman ane ons orlof en sueke noch en neme den weelken die den prioer te voren orlof ontseghet heeft, hine segt ons waer omme'.

[12] 'Prior': vervangt 'supprior'.

[13] 'abbas': vervangt 'prior'.

aut concedat alicui quicquam quod communis modum institutionis aut observantie[14]*excedit. Nam cum abbas*[15] *foris est observantias et constitutiones et omnem rigorem convenit tunc fortius observare.*

fol. 2 *Ut ergo unitati et paci domus nostre*[16] *provideamus, volumus et declaramus ut constitutiones nostre non obligent nos ad culpam sed ad penam, nisi propter ultra hoc preceptum vel contemptum*[17]. *Ea autem que non sunt expressa in ordinationibus infrascriptis*[18], *reliquuntur ordinanda abbatis*[19] *arbitrio, ita tamen quod ea que ordinaverint non dissonent a regula nostra*[20] *nec a generalibus domus nostre*[21] *laudabilibus*[22] *consuetudinibus. Hac tamen occasione*[23] *nolimus domus nostre*[24] *laudabiles consuetudines que contra regulam nostram*[25] *non sunt, leviter a superiore nostro*[26] *immutari*[27]. *Et ne per oblivionem aliquid pretereat aut negligatur, ordinamus*[28] *ut totus liber iste constitutionum*[29] *annis singulis ab unoquoque confratre*[30] *habeatur*[31] *et diligenter et studiose a singulis eorum*[32] *perlegatur*[33].

fol. 2vo *Cumque occurrerit quod minus fuerit servatum interloquendo tractent fratres cum priore aut abbate, si necesse sit, inter se*[34] *quomodo possit et debeat emendari. Quod si non fuerit emendatio subsecuta, si prior est in causa, privatim*[35] *per aliquem de senioribus ammoneatur, ut inde se*

[14] 'aut observantie': toevoeging.

[15] 'abbas': vervangt 'prior'.

[16] 'Domus nostre': vervangt 'domorum nostrorum'.

[17] Weglating van de lijst der kapittels van het eerste deel en van de gegevens 'De divisione constitutionum'.

[18] 'in ordinationibus infrascriptis': vervangt 'in aliquo quatuor partium'.

[19] 'abbatis': vervangt 'priorum'.

[20] 'a regula nostra': vervangt 'a statutis'.

[21] 'domus nostre': vervangt 'domorum nostrorum'.

[22] 'laudabilibus': toevoeging.

[23] Weglating: 'vel alia'.

[24] 'domus nostre': vervangt 'domorum nostrorum'.

[25] 'regulam nostram': vervangt 'statuta'.

[26] 'a supperiore nostro': vervangt 'a prioribus'.

[27] Weglating: 'Nulla vero consuetudo contra statuta capituli valeat aut toleratur'.

[28] 'ordinamus': vervangt 'statuimus et etiam'.

[29] Weglating: 'et ordinarius divini officii ad quem tamquam ad statuta capituli obligamur...'.

[30] 'confratre': vervangt 'clerico'.

[31] 'habeatur': toevoeging.

[32] 'et studiose a singulis eorum': toevoeging.

[33] Weglating in verband met de jaarlijkse lezing van 'capitulum de restrictione privilegiorum et capitulum de culpis cum bulla domini Urbani pape, Ne in vinea, et cum ceteris statutis de diversis que ad omnes pertinet...'.

[34] 'fratres cum priore aut abbate, si necesse sit, inter se': toevoeging.

[35] Weglating: 'per superiorem aut'.

corrigat. Si vero alii sunt culpabiles, denuntietur priori aut superiori[36] *ut eos corrigi faciat. Quod si nec ita secuta fuerit emendatio, reveletur visitatoribus aut superioribus et tunc quilibet fratrum poterit hoc intimare aut denuntiare*[37]. *Quilibet etiam de domo nostra*[38] *potest ea que sibi vel domui sue necessaria, utilia, dampnosa videbuntur priori vel etiam abbati gratiose*[39] *intimare. Caveant*[40] *tamen ne maliciose vel mendose de priore*
fol. 3 *suo aut confratribus abbati*[41] *denuntient / aut scribant, alioquin tamquam falsarii, criminosorum pena puniendi sunt et corrigendi etc.*[42]. *Caveant etiam confratres ne excessus vel disciplinas aut correcciones confratrum eorum secularibus personis denuntient ullo modo*[43]. *Qui enim contra fecerit, pro modo culpe graviter inde puniatur*[44]. *Similiter eciam ille*[45] *qui silentio tegenda revelasse deprehensus fuerit iuxta modum culpe legittime puniatur.*

fol. 3vo

De priore primo quoad se

Priusquam ergo prior per abbatem nostrum ordinatus et constitutus furit, debet primo et ante omnia jurare per sacros ordines et per ordinem religionis suscepte, ut in antea eo in prioratu existente, fidelis erit prelato et legalis et honorem et utilitatem prelati sui conservabit[46], procurabit et defendet totis viribus suis contra quoscumque, et eidem quoad negotia conventus sine quacumque dissimulatione fideliter serviet et fidelis permanebit. Et si, quod absit, aliquid contra abbatem dictum, ordina-

[36] 'aut superiori': toevoeging.

[37] 'superioribus...denuntiare': vervangt 'priores fraternitatis et ordinis nostri advenerint quilibet fratrum clericorum seu conversorum valeat eis intimare, ut ipsi denuncient priori vel superiori, vel etiam si opus fuerit capitulo generali'. Een gedeelte over het Algemeen Kapittel, dat hierop volgt in de statuten van Windesheim, werd weggelaten.

[38] 'domo nostra': vervangt 'de domibus nostris'.

[39] 'priori vel etiam abbati gratiose': vervangt 'capituli generali vel priori superiori per litteras vel personas domorum nostrorum'.

[40] 'Caveant': vervangt 'singuli tamen caveant'.

[41] 'aut confratribus abbati': vervangt 'vel de personis ordinis capitulo generali vel priori superiori'.

[42] 'et corrigendi etc.': vervangt 'ad capituli generalis voluntatem'.

[43] 'Caveant...modo': vervangt '...vel de factis domorum suarum particularibus et privatis nec excessis vel disciplinis personarum ordinis secularibus extraneis denunciet ullo modo'.

[44] Bepalingen in verband met schulden werden weggelaten.

[45] 'Similiter eciam ille': vervangt 'Qui vero'.

[46] Cf. reglement voor de prior: 'Item, ende voer alsoe sal ons die prioer hulde ende trouwe sweeren, op zyn borst priesterscap, ende bi zynder ordinen ende eeren ghetrouwelyck te doen, ende ons trouwe te houden ende ons ghetrou te syn'.

tum, machinatum fuerit, hoc quam primum ad eum pervenerit, eidem abbati intimabit et quantum in eo est, si impedire poterit, impediet.

Item damus et concedimus priori nostro generalem licentiam eundi in opido quotiens visum fuerit eidem expedire, dummodo unum de confra-
fol. 4 tribus nostris / secum habeat et cum quo exeat et redeat. Si vero extra opidum ire vel equitare sine confratre voluerit, adiuncto sibi tamen servitore, hoc prelato insinuet et de exitu et loco eum certiorem reddat, ut si necessitas exposcat inveniri poterit et etiam per abbatem respectus ad conventum, eius absentia durante, haberi[47]. Caveat tamen ne, abbate extra existente, ipse monasterium dimittat nisi extrema necessitate urgente.

Item[48] concedimus etiam insuper priori nostro dandi licentiam omnibus conventualibus nostris eundi in opido et ad aerem quociens eidem expedire videbitur, dummodo tamen choro sit satis provisum de religiosis ad divinum officium celebrandum necessariis, et quod ex nimia frequentia licentie ordini aut monasterio confusio aut scandalum non
fol. 4vo gravetur[49]. Salvo / tamen et proviso quod duo simul exeant et se mutuo in eundo non deserant, sed simul iuxta regulam stent, ambulent et sedeant et simul ad monasterium redeant, alioquin licentia eis non suffragabitur.

Item concedimus et damus priori nostro auctoritatem et licentiam recipiendi ac etiam levandi omnes oblationes tamquam in parvis pecuniis quam in minutis candelis, nobis ex antiqua consuetudine debitis, cum nos extra Lovanium et eius libertatem esse contingeret et alias non, salvis
fol. 5 tamen semper et ante omnia oblationibus quatuor / festorum principalium anni; salvo etiam quod de compositionibus faciendis, licentiis curam parochie respicientibus, dandis funeralibus et candelis maioribus, nobis etiam absentibus, nulla via se de illis intromittere debeat. In causa

[47] Cf. reglement voor de prior: 'Dat irste es dat hy generalen orlof heeft te gane in de stat ende oeck buten Lovene te ridene ochte te gane, indien dat hy 't ons dan segghe waer hy vaert, dat wy 't convent bewaren moeghen die wyle dat hy uut es, ende dat men weet waer men hem mach vinden och syns te doen waere'.

[48] Deze tekst vervangt de volgende, die werd doorstreept: 'Item, ulterius concedimus et damus priori nostro auctoritatem et licentiam levandi et recipiendi oblationes provenientes ex officiis defunctorum, nuptiis et aliis curam respicientibus, cum nos extra libertatem opidi Lovaniensis abesse contigeret alios aut aliud'.

[49] Cf. reglement voor de prior: 'Voert soe gheven wy hem die macht dat hy mach den heeren ende den kinderen vanden huys orlof gheven in die stat te gaen ende ter locht, alsoe dicke als 't hem goet dunct, behoudeleeck dat altoes die choer bewaert si. Ende dat si niet soe dicke in die stat en gaen, dat daer af der ordenen enighe confusie ghesciede'.

vero absentie utrorumque conventus illas oblationes suprascriptas recipere consuevit[50].

Item tenebitur prior cum conventu omni tempore horis canonicis omnibus, dormitorio, refectorio, capitulo et aliis conventui oneribus incumbentibus interesse et se primum et ultimum reddere, nisi necessitas maxima aut impedimentum legitimum obstaret, quia tunc abesse poterit[51].

Item quociescumque prior ex turno suo ad summam missam vel alias missas obligatur, debet illas celebrare. Junior tamen sacerdos, eo presente,
fol. 5vo in choro aut loco ubi aliquid agendum per ebdomadarium esset / vices suas supplere debet; eo vero absente, et in festis duplicibus aut semiduplicibus senior sacerdos supplere debet. Alioquin[52] in talibus festis prior ipse officiare debet.

Item et ante omnia caveat prior ne odio aut amore vindicta, invidia aut discordia prius habita alicui fratri emendationem aut correccionem iniungat aut alicui plus debito licentiam ad aliquid agendum, si petatur, deneget aut etiam uberius concedat, sed ut bonus medicus anime contra passiones viciorum opponat medicamenta virtutum, et ut prius mores omnium inquirat ut quod cuique inferre debeat tamquam pius et mansuetus, plus appetens amari quam timeri agnoscat[53].

Item insuper si graves aliqui casus preter consuetum occurrerent, illos ad nos referat qui iuxta exigentia negocii, prout ratio et concilium dictaverint, desuper providere curabimus[54].

fol. 6 Item si contingat discentio, quod absit, inter priorem et conventum aut aliquem fratrum et conventum, aut aliquem fratrum et priorem, aut

[50] Cf. reglement voor de prior: 'Voert soe consenteren wy den prior dat hy mach heffen die offerande als wy buten vrieheiden syn van Lovene, die dan velt ende anders niet; maer wy nemen uute die viere principale hooghetiden vand iaer. Maer waer oeck dat sake dat wy binnen vriheiden van Lovene niet en waren noch hi, soe souden wyse hebben'.

[51] Deze zin vervangt: 'Horis canonicis interesse studeat; precipue autem capitulo culparum sine rationabili causa deesse non debet'. — Cf. reglement voor de prior: 'Voert soe willen wy dat hy metten convente te choer, te dormptere, te reeftere, tallen tiden ende vreh gae, ende si alst synen tyt heeft ende hy vermach'.

[52] Cf. reglement voor de prior: 'Voert soe willen wy ende bevelen soe wanneer die prioer hoghemesse heeft, uuteghenomen die dobbel feesten, soe sal die ioncste priester die weeke segghen, beide in den choer ende eldere. Ende en ware die ioncste priester inden choer niet, soe sout daer na die ioncste priester doen ende alsoe voert ane'.

[53] Cf. reglement voor de prior: 'Item, dat wy en dat wy prioer maken dat hy nyeman beternesse sette en sal of orlof ontsegghen op wrake ocht op enigher hande vede och discoert, die voermaels mach enichsins gheweest hebben, maer dat hy doe na dat hy schuldich es te doene, elken nae dat hy verdient, sonder enich partije te maken tseghen ieman'.

[54] Cf. reglement voor de prior: 'Ende ocht enighe zaken vielen die hem te groet waeren, die willen wy dat hy ane ons brenghe, ende laet ons daer mede ghewerden'.

aliquis etiam fratrum offenderet ordinem, aut scandalisaret aut etiam priorem aut econtra, volumus quod talis questio et differentia nobis referatur et relinquatur sine aliquibus conviciis aut injuriis verbalibus intermiscendis determinanda[55].

Item reservat etiam prelatus sibi liberam potestatem priorem omni tempore, cum abbati bonum visum fuerit, destituendi, alium instituendi et destitutum reassumendi prout eidem libuerit[56].

Item prior semper interesse debet matutinis et visum est semper ita fieri, nisi egritudine prevalida aut alia necessitate impediente.

Item prior singulis noctibus visitabit cellas fratrum ad minus semel et non minus totiens quotiens ei visum fuerit necessarie expedire.

fol. 6vo Item poterit prior dare licentiam religiosis nostris exeundi, dum in opido ad prandium vel ad cenam in domibus honestis invitati fuerint, salvo quod ante vesperas et ante completorium ad monasterium redeant, proviso etiam quod bini et bini incedant.

Item non poterit prior dare licentiam alicui de confratribus in Lovanio ad pernoctandum extra monasterium, nisi in absentia prelati et necessitate magna et pregnante urgente[57].

Item prior debet ante omnia etiam bona conversatione precedere et ei exemplum omnibus omnis discipline offerre, non enim ideo prior est ut discipline claustrali subiectus aut astrictus non sit[58].

Item in locis silentii et precipue post completorium silentium custodire studeat, quia non decet eum aliis in quiete et silentio se cohibentibus superfluis vacare, confabulationibus aut inquietudini operam dare.

fol. 7

De priore quoad alios

Primo prior[59] *de cetero ab omnibus in reverentia habeatur, quoniam*

[55] Cf. reglement voor de prior: 'Ende ocht enich dissentie tusschen hem ende tconvent of enich vanden heeren viel, of hem docht dat enich vanden heeren der ordinen te cort dede oft hem, dat willen wy dat hi ons segghe ende der ghelyke willen wy oeck ocht hy yemant te cort dade'.

[56] Cf. reglement voor de prior: 'Ende dat wy hem altoes afmoghen setten als 't ons goet dunct op onse best ende tallen tiden'.

[57] Cf. reglement voor de prior: 'Voert wouden die heeren in de stat eeten, dien orlof sullen si versoeken ane ons ende wouden so oeck riden buten Lovene ocht gaen, dien orlof willen wy dat men ane ons voersueke'.

[58] Deze zin vervangt: 'Providendum est autem priori ut bona conversatione sua omnibus exemplum discipline fiat... Non enim ideo prelatus est ut discipline claustrali subiectus non sit'.

[59] 'Primo prior': vervangt 'Postquam ergo prior electus et confirmatus fuerit'.

scriptum est: 'Honore coram vobis prelatus sit vobis', ita ut quilibet ante eum transiens ei modice inclinet.

Item in quocumque loco extra conventum fratres aliqui sederint, si prior superveniat, assurgere debent nec sedere, donec ipse sedeat vel eos sedere moneat.

Item si transierit coram eis assurgere debent et inclinare et stantes permanere quousque transierit. Si vero per medium conventum transierit in choro et refectorio, de sedibus suis fratres tantum inclinare debent. In capitulo vero per medium conventum eunti aut[60] *transeunti*[61] *assurgere debent et inclinare et stare donec sedeat. Quicumque etiam fratrum*[62] *sibi* fol. 7ʳᵒ *sedenti librum vel aliquid tale obtulerit, inclinare debet. / Cavere*[63] *etiam debent omnes ut maxime coram eo in omni habitu suo et moribus habeant se disciplinate et numquam verba contra modestiam aut disciplinam coram eo proferre presumant.*

Item vestitus eius et habitus[64] *nec colore nec pretio aut forma ab habitu ceterorum debent differe.*

Item in refectorio cum ceteris et sicut ceteri comedat, nisi infirmitas sua vel debilitas aliud requirat aut hospites singulares et rari ei supervenirent[65].

Item prior debet errores legentium emendare sive in choro, sive in refectorio, sive in capittulo, vel alteri hoc committere.

Item prior unam partem chori nimis debilem debet per aliam, si poterit commode mittere adiutorium, partem chori sublevare[66].

Item prior tenebitur confessiones religiosorum omnium audire, aut uni vel fol. 8 *duobus ex fratribus aut providis capellanis specialiter / hoc committere, et contravenientes corrigere*[67].

Item qui ex commissione confessiones audit fratrum nulli fratri pro criminali nisi de licentia prioris iniungat satisfactionem, sed mittet eum ad priorem, cuius judicio et discretioni hec corrigenda reservantur, nisi in periculo mortis et tunc tales absolvent eos, ea conditione ut si supervixerint vel poterint priori suo confiteantur[68].

[60] 'eunti aut': toevoeging.

[61] Weglating: 'nudato capite'.

[62] 'etiam fratrum': toevoeging.

[63] 'Cavere': vervangt 'Observare'.

[64] 'habitus': vervangt 'lectualia'.

[65] 'aut hospites...supervenirent': toevoeging.

[66] Deze zin vervangt: 'Ipsius eciam est de uno choro in alium cum opus est adiutorium mittere'.

[67] Deze zin vervangt: 'Prioris quoque est confessiones audire et aliquos ex fratribus ad eas recipiendas specialiter deputare...'.

[68] Deze zin vervangt: 'Hii autem qui ex commissione seu precepto prioris confessiones audiunt nulli pro criminali nisi de licentia prioris satisfactionem iniungunt, sed mittunt eos

Item quilibet confratrum semel in quindena confiteatur priori si eum habere poterit aut eius commissario adeo deputato[69].

Item prior semel in anno circa principium quadragesime debet inquirere in cellis confratrum suorum de clenodiis et utensilibus omnium fratrum et quomodo ea inveniant[70].

Item in semiduplicibus festis et supra, in die Palmarum, Cene et Parascheves, in vigiliis Pasche et Pentecostis et feria quarta in capite jejunii prior totum officium faciat[71].

fol. 8vo

De refectoriario

Refectoriarius semper consuevit esse juvenum unus et ille dedicatur per vices et renovatur quolibet mense. Licet cum dimittit officium, deliberat presente priore et tradit alteri sequenti omnes libros refectoriales, taceas, coclearia, mappas et manutergia, salaria, candelabria et omnes trementas (?) et omnia utensilia ad usum refectorii necessaria, et prior omnia in uno manuali ista conscribere consuevit. Si vero refectoriarius de sibi per alium traditis aliquid amiserit aut perdiderit, hoc consuetum est per eundem debere restitui aut hoc deperditum per se vel amicos suos renovare. Licet habere laicum servitorem cui imperare poterit de hiis et refectorium concernentibus.

Debet igitur primo semper per se seu per alium statuto tempore et maturo sive ad prandium sive ad cenam mensam preparare, panem et pottos apponere[72] ...[*tekstverlies*]

fol. 9

De sacrista

Thesaurarius[73] *de manu prioris claves recipit et cum clavibus custodiam omnium que sunt in ecclesia, albas et casulas, libros quoque ad divinum*

ad priorem, quia huiusmodi eius judicio ipsius reservatur. In periculo tamen eciam tales absolvere possunt, tali condicione ut si vixerint vel potuerint priori confiteantur...'.

[69] Deze zin vervangt: 'Quilibet frater clericus ad minus semel in ebdomada confiteatur priori si eum habere potuerit; conversi vero ad minus semel in quindena'.

[70] Deze zin vervangt: 'Priores quoque semel in anno circa principium videlicet quadragesime scrutinum faciunt in cellis de clenodiis et utensilibus fratrum et conversorum qui huiusmodi priori debent presentare...'.

[71] Deze zin vervangt: 'In maioribus duplicibus festis et supra totum officium facit, in die Palmarum et tribus diebus ante Pascha, in vigilia Nativitatis Domini et Penthecostes, feria quarta in capite jejunii et cum frater aliquis professionem factus est vel mortuus sepeliendus, missam conventualem cantat'.

[72] Deze zin vervangt: '...ad quem pertinet tempore statuto sive ad prandium sive ad cenam mensam preparare, panem et potum apponere'.

[73] 'Thesaurarius': vervangt 'sacrista'.

officium pertinentes et cetera recipere debet ad numerum et brevi annotare. Que autem sub custodia eius servantur, prior etiam brevi annotata habere debet, ut sciat pro quibus rationem exigere habeat et debeat, cum opus fuerit. Ipse quoque sacrista omnia, que sub sua custodia tenentur, cum magna diligentia servare debet et frequenter inspicere, ne quid forte vel desit vel aliquam corruptionem contraxerit.

Si que etiam in vestimentis aut in ceteris, que ad ministerium ecclesie pertinent, scissa vel contrita aut quolibet alio modo reparanda fuerint, debet ut cicius reparentur curare, omnia quoque munda custodire et etiam immunda queque ut cicius abluantur procurare et solicitare[74].

fol. 9vo *Item et ne unquam sacra vestimenta, postquam inveteraverint, ad alios usus extra sacrum ministerium transferantur diligenter cavere. Debet etiam et cineres, cum aliquid horum combusserit, in loco sacro reponere.*

Corporalia autem de purissimo et mundissimo lino preparari oportet et vel in capsulis vel in sacculis mundis diligenter complicata reponere. Quotienscumque autem abluenda sunt corporalia et lintheola, quibus calices et digiti sacerdotis post communionem terguntur, in vase ad hoc deputato separatim ipse sacrista per se vel per alium eciam abluat, primam eorum lavaturam in piscinam proiciens et ceteras lavaturas in locum mundum effundet.

Ad huius etiam officium pertinet oleum et ceram ad luminaria ecclesie procurare et preparata conservare[75]*; cereos quoque et candelas quotiens*
fol. 10 *opus est per se vel per alios facere | et factas convenienti loco custodire et exinde quibus et quando opus est ministrare.*

Ipse quoque cavere debet ne in ecclesia cereorum numerum aut magnitudinem supra consuetudinem aut necessitatem amplificet, sed modum antiquum[76] *studeat et laudabile*[77] *observare.*

Ipse quoque curare debet ut oleum in lampade supra dormitorium semper sit, ne religiosi nocturno tempore lumine ob defectum olei aut lampadis careant.

Item debet idem diligenter curare ut in festis solempnibus, duplicibus, semiduplicibus et diebus ferialibus candele sub numero et locis decentibus et consuetis incendantur per iuvenes novicios etc.

Item debet etiam idem procurare ut semper sint tede, vel ad minus una,

[74] 'et solicitare': toevoeging.

[75] 'procurare et preparata conservare': vervangt 'a procuratore cum non habuerit requirere et preparata servare'.

[76] 'antiquum': vervangt 'subscriptum'.

[77] 'et laudabile': toevoeging.

pro elevatione corporis Domini in missis per capellanos et alios in navi ecclesie celebrandis necessaria.

fol. 10vo *Item debet etiam idem providere ne prune aut carbones deficiant cum in hyeme ad calefaciendas manus ministrorum altaris et celebrantium illos carere nequiunt*[78].

Item fines tedarum vel tortisarum semper diligenter custodire debet et iuvenibus cum necesse fuerit ministrare, ut ipsi cum illis candelas et luminaria etiam incendere valeant, nec patiatur eos ad hoc faciendum tedas vel tortisas, sicut frequenter et maxime factum est, truncare.

Item ornamentum quo utendum erit in summa missa semper sub custodia habebit et cum tertia inceperit tunc illis qui ministrabunt communicabit, nec ad alias missas illo uti patietur.

Item manutergia etiam munda ydem cum omni diligentia precipue pro celebrantibus dabit.

Item non patietur etiam ydem laicos manus lavare sed eos et etiam petulantes, sive laicos sive clericos, expellet et eiusdem sacristie januam et etiam alii confratres semper clausam et in cera (= sera) obfirmabunt.

fol. 11

De cantore

Pre et ante omnia debet cantor cum consensu et auctoritate prioris die sabbati ante vesperas ordinarium illius ebdomade sequentiş in cedula pappirea supra asserem unum ad hoc aptum, iuxta pulpitum scribere et ydem supra affigere. *Ulterius etiam observare ne in cantando vel legendo illum qui minoris est ordinis supra illum qui maioris est ordinis ponat aut ordinet*[79]. *Ad queque vero a duobus pariter decantanda, quantum convenienter potest, equalis gradus confratres studeat ordinare.*

Item cum aliquem eorum ordinaverit debet capite inclinare et dicere et nominatim hoc faciendum vel cantandum aut intonandum esse.

Caveat etiam cum aliquis antiphonam inchoaverit ut nisi illo cessante psalmum incipiat propter dissonantiam, quem cum inceperit caput ad
fol. 11vo altare inclinare / cum omni humilitate et devotione studeat. Quo facto immediate ad sedem suam properet, ybique sedeat donec antiphonam vel aliquid aliud cantando surgat. Si vero cappa cericea aut alias indutus fuerit non supra illam sedeat, sed de sub eo eam ad latus ponat aut circa

[78] Deze zin vervangt: 'Prunas quoque ad incensum in missa, et in vesperis, et in hyeme ad calefaciendas manus ministrorum altaris et celebrantium et cetera pro ministerio altaris requisita sacrista procurat'.

[79] De zin 'Ulterius...ordinet': vervangt 'Observare autem debet in cantandis vel legendis ne illum qui minoris est ordinis supra illum qui maioris est ordinis ponat'.

sedem dilatando pendeat. Si vero duo cantores iuxta festi exigentiam fuerint, hoc idem servetur, salvo quod simul intonent ante pulpitum; si vero alter eorum, eius lateri subserviens, spalmum [*sic*] intonare velit, alter iuxta pulpitum erectus stare debet donec simul conveniant et tunc simul ut supra sedeant. Caveant etiam ipsi cantores, si duo sunt aut unus, cum librum de singulis intonandum habeant et per prius previdere poterint, ne a pulpito et a sedibus se moveant ad unam aut alteram partem chori ynde reclinando aut sedendo... [*tekstverlies*].

fol. 12 [De pitanciario]

... [*Tekstverlies*]

Sed ne nimium gravetur, unus de iuvenibus vel alius fidelis ei in solatium et subsidium dari potest qui claves penoris diurnas habebit et dum opus fuerit vinum et alia iuxta voluntatem pitanciarii volentibus dabit et annotabit fiducialiter.

Item hic pitanciarius aut eius substitutus frequenter se iuxta cellarium aut refectoriarium inveniat ut commissa sibi custodiat, et petentibus, quomodo et quantum oportet, de hiis que ipsum concernunt, distribuat.

Item volumus insuper quod pitanciarius iuxta antiquam morem vinum ut supra procurabit et cuilibet sacerdotum, diaconorum et iuvenum suam quotam quolibet mense, prout servatum ab antiquo fuerit, in trimetis et quartis dabit dum petant.

fol. 12vo Item insuper quod ipse idem pitantiarius cum eis et cuilibet eorum / quolibet mense de habitis computum apud se facient et quod tunc superest alicui eorum proferret eidem ad mensem proximum. Si vero plus biberit, defalcabitur eidem mense proximo sequenti.

Item non poterit pitantiarius incipere aliud vas nisi de consensu prioris et sanioris partis conventus, et priori vase prius ebibito.

Item dum vinum alicuius vasis ad fratres pervenerit et nemo eorum de cruda eiusdem bibere voluerit, poterit tunc idem ipse pitanciarius de voluntate et dispositione prioris cuilibet fratrum, prout plus vel minus de eodem vase biberint, in prandio et cena eis de tali vino in diminutionem solutionis vini eorum eis anteponere. Quod si acceptare tunc recusave-
fol. 13 rint, poterit tunc idem de voluntate prioris pauperibus / erogare, eo etiam renitente et hoc cedet etiam eidem tunc in diminutionem.

Item poterit quilibet confratrum vinum eius bibitum supra dicata consignare et ita cum pitantiario computare cui etiam plus stabitur, si inter eundem et aliquem confratrum differentiam contingat oriri. Insuper omnibus oneribus deductis et vino ut supra, volumus et ordinamus ut

hoc quod superest tam ex anniversariis quam aliunde equalibus portionibus, pro ut moris et consuetudinis est, dividatur atque distribuatur sive in gravis pecuniis et aliis.

Et concedimus eis ut eisdem pecuniis pro caseis, candelis, butiro, servisia, si et in quantum habere velint, utantur aut etiam alio vino extraneo, salvo tamen quod dum desuper requisiti per prelatum fuerint, pura et libera voluntate id eidem tradere non recuserint, sed dumtaxat
fol. 13vo hoc et ipsi fratres et quilibet eorum sub / communi possideat et illo vel illis tanquam communi eis ex gratia, et alias non, aut ex proprio concesso voluntate priori stante utantur.

Brussel, Algemeen Rijksarchief
Kerkelijke archieven van Brabant, 10323.

Walter Mohr

GESCHICHTSTHEOLOGISCHE ASPEKTE IM WERK GALBERTS VON BRUGGE

In seinen sehr eingehenden Aufzeichnungen über den Mord am Grafen Karl von Flandern und die darauf folgenden Auseinandersetzungen um die Nachfolge in der Grafschaft hat Galbert von Brugge auch seine eigenen Ansichten zu den Geschehnissen vermerkt, doch erscheint sein Standpunkt auf den ersten Blick als sehr komplex geartet. Zur Erklärung der auftretenden Widersprüche wird man beachten müssen, dass es Galbert neben der einfachen Aufzählung der Ereignisse um ihre Einordnung in den Rahmen einer göttlichen Weltordnung ging, d.h. ihn beschäftigte dabei die Frage nach dem Sinn der Geschichte, denn nach seinem menschlichen Verstand schien es ihm nicht möglich, ohne weiteres sämtliche Erscheinungen seiner Zeit in ein Bild von Recht und Ordnung einzureihen. Als gläubiger Mensch erblickte er die Lösung darin, alles und jedes im menschlichen Leben auf den Willen Gottes zurückzuführen, und es kam nun darauf an, dieses Wirken Gottes im rechten Sinne zu erkennen.

Im Leben auf dieser Erde äussere sich das darin, dass die Menschen durch göttliche Vorzeichen gewarnt werden, um sie zur Rückkehr auf ihren Wegen zu bringen[1]. Solche Vorzeichen wollte Galbert auch in seiner Zeit erkennen, das sei z.B. im Jahre 1124 die Sonnenfinsternis gewesen, die die drohende Gefahr von Hunger und Tod angezeigt habe, was dann auch eingetreten sei[2]. Durch diese Zeichen seien jedoch die Gottlosen nicht bekehrt worden, vielmehr sage man, sie hätten gerade zu diesem Zeitpunkt den Mord am Grafen Karl geplant[3]. Gott griff aber nach seinem ersten Warnzeichen noch nicht unmittelbar ein. In seiner Barmherzigkeit liess er diese Geissel des Hungers und Todes vorübergehen und schenkte dem Land wieder Wohlstand[4]. Aber dann kam kurz vor der Ermordung des Grafen Karl wiederum eine göttliche Warnung: blutgefärbtes Wasser erschien in den Grachten als Zeichen bevor-

[1] Galbert, *De multro, traditione et occisione gloriosi Karoli Comitis Flandriarum*, ed. Henri Pirenne (Paris, 1891), cap. 2.

[2] Galb. cap. 2.

[3] Galb. cap. 3.

[4] Galb. cap. 7.

stehenden Blutbades. Doch auch dies wurde von den Verrätern, die den Mord geplant hatten, nicht geachtet, und so traf sie nach ihrer Tat die Rache Gottes, denn dieser Verrat sei allein durch ihn gerächt worden[5]. In diesem Verlauf der Ereignisse bestand also für Galbert keine irgendwelche Problematik.

Anders gestaltete sich das bei dem Ringen um die Nachfolge in der Grafschaft, das sofort nach der Ermordung am 2. März 1127 einsetzte. Hierbei machte eine Seite ein Erbfolgerecht geltend, die andere wollte mehr staatsrechtlich geartete Grundsätze angewandt wissen. Zur ersten Gruppe gehörte Wilhelm von Ypern, von dessen Anhängern auch die Nachricht verbreitet wurde, der französische König habe ihm die Grafschaft Flandern übertragen[6], also ein Versuch, ebenfalls die staatsrechtliche Seite für ihn geltend zu machen. Galbert persönlich lehnte Wilhelm ab, weil er ihn mit den Verrätern am Grafen Karl verbunden erachtete[7]. Die gleiche Erbfolge beanspruchte die Gräfin von Holland für ihren Sohn, die beide am 16. März 1127 nach Brugge kamen[8]. Dann brachte sich auch der Graf vom Hennegau auf Grund seiner Verwandschaft zur Geltung, er konnte sich in Oudenaarde festsetzen[9]. Und schliesslich tauchte noch die Kandidatur Dietrichs vom Elsass auf, dessen Name allerdings von Galbert nicht genannt wird, sondern er spricht nur von einem Familienmitglied des ermordeten Grafen aus dem Elsass. Dietrich schickte einen Brief, in dem er seinen Anspruch begründete[10].

Die staatsrechtlich orientierte Seite knüpfte an die Stellung des französischen Königs als Oberlehnsherrn Flanderns an. Dieser ergriff die Initiative, er forderte die Anhänger des ermordeten Grafen auf, zu ihm nach Arras zu kommen, um einen neuen Grafen zu wählen. Am 30. März 1127 kehrten dann diese Flamen von Arras zurück und gaben den versammelten Bürgern von Brugge bekannt, sie hätten zusammen mit den Pairs von Frankreich nach dem Rat und Befehl des Königs als neuen

[5] Galb. cap. 14.

[6] Galb. cap. 34.

[7] Galb. cap. 25. Zur Frage dieser Verbindungen vgl. Heinrich Sproemberg, *Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung, ausgewählte Abhandlungen*, Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 18 (Berlin, 1971), S. 346. Im folgenden zitiert als Sproemberg-Nachlass.

[8] Galb. cap. 34. Diese Nachricht wurde in unserer Zeit als ganz ungewöhnlich bezeichnet, da Dietrich VI. von Holland nur schwache Erbansprüche erheben konnte. Vgl. Pirenne in seiner Galbert-Ausgabe S. 56 Anm. 9; Sproemberg-Nachlass, Forsch. 18, 348 ff.

[9] Galb. cap. 67.

[10] Sproemberg-Nachlass, Forsch. 18, 252 ist wahrscheinlich gemacht, dass dieser Brief Galbert im Wortlaut vorlag.

Grafen Wilhelm von der Normandie gewählt und ihm die Huldigung nach der Sitte der Grafen von Flandern geleistet[11]. Am 31. März erkannten ihn die Bürger von Brugge und Gent an[12], sie wählten ihn am folgenden Tage offiziell und schwuren ihm Treue[13]. Am 22. Mai 1127 war seine Nachfolge abgeschlossen durch einen an diesem Tage zwischen ihm und dem flämischen Adel geleisteten Treueid[14].

Damit war die Erbnachfolge in Flandern ausgeschaltet, ihre Kandidaten konnten sich nicht durchsetzen. Der Brief Dietrichs vom Elsass wurde nicht beantwortet, man erklärte in Brugge, man müsse wegen des allgemeinen Wohls schnell handeln und entschied sich für den Vorschlag des französischen Königs[15]. Derselbe Standpunkt setzte sich wohl auch gegenüber der Gräfin von Holland und ihrem Sohne durch, worüber uns Galbert allerdings nichts berichtet. Wilhelm von Ypern geriet in die Gefangenschaft des neuen Grafen[16]. Graf Balduin vom Hennegau hatte sich anfangs in Oudenaarde behaupten können und einen Angriff abgeschlagen, doch konnte dann Anfang Mai die Stadt vom Grafen Wilhelm erobert werden[17].

Für Galbert selbst spielten anscheinend die Kandidaturen von Dietrich vom Elsass und des jungen Grafen von Holland keine Rolle, er hat sich weiter damit nicht beschäftigt. Die Ausschaltung Wilhelms von Ypern passte in sein Weltbild, hier sah er wieder das Wirken Gottes. Indem Wilhelm zum Verräter am Grafen Karl geworden war, trat der göttliche Plan nach vorne, wonach alle in Einsgesinntheit den Mord rächen sollten[18]. Schwieriger war für Galbert die persönliche Entscheidung im Falle des Grafen Balduin vom Hennegau. Er betrachtete immerhin dessen Erbfolgerechte als die besseren gegenüber denen Wilhelms von Ypern[19]. Trotzdem war der neue Graf Wilhelm durch die Autorität des französischen Königs und die Zustimmung der flämischen Grossen in einem rechtlichen Akt zum Grafen erhoben worden. Warum also, so musste sich Galbert fragen, fiel die Entscheidung Gottes gegen die Erbfolge aus? Dass ihn dieses Problem tatsächlich beschäftigt hat,

[11] Galb. cap. 52.
[12] Galb. cap. 53.
[13] Galb. cap. 54.
[14] Galb. cap. 85.
[15] Galb. cap. 47.
[16] Galb. cap. 79.
[17] Galb. cap. 72, 80.
[18] Galb. cap. 25.
[19] ...Oldenarda, in quo comes de Montibus se et suos introductos premunierat ad invadendum regnum Flandriarum, quod sibi iure cognationis iustius pertinebat (Galb. cap. 67).

zeigt die Einschiebung eines Exkurses in diesen Bericht vom Grafen Balduin vom Hennegau über die Geschichte des flämischen Grafenhauses[20], gefolgt von einem Rückblick auf die Geschichte des Geschlechtes der Erembalde[21]. Der Grund zur Abfassung dieses Exkurses lag wohl darin, dass vor Oudenaarde der Graf vom Hennegau seine Gegner besiegte, dass er aber in der Frage der Nachfolge in Flandern unterlag. Da Galbert eine Schlacht als Gottesurteil auffasste[22], musste sich für ihn das Problem stellen, wieso Gott anfangs für, letzten Endes aber doch gegen die Sache des Grafen vom Hennegau entschied.

Er ging aus von einer genealogischen Schilderung der Erbfolge in Flandern und fand gleichzeitig zwischen dieser geschichtlichen Grundlage und dem Vorgehen der Erembalde gegen den Grafen Karl in seiner Zeit eine Verbindung durch die Wirkung des Verrats, der von Gott in vier aufeinanderfolgenden Generationen bestraft worden wäre, womit sich ihm gleichzeitig auch eine Erklärung für die Tatsache bot, warum der fromme und gottesfürchtige Graf Karl diesem Verrat zum Opfer fiel[23]. Dabei beginnt das eigentliche flämische Grafenhaus für ihn mit Balduin V.[24]. Das charakteristische Ausgangsereignis war ihm die Eidesleistung von Balduins Sohn Robert gegenüber seinem Bruder Balduin VI. in der Donatus-Kirche zu Brugge: er werde dessen Söhne Arnulf und Balduin in der Nachfolge ihres Vaters nicht benachteiligen. Nach dem Tode seines Bruders aber schlug Robert den Weg des Verrates gegenüber seinen Neffen ein, er verband sich mit andern Verrätern in Flandern, und als es zur entscheidenden Schlacht zwischen ihm und seinem Neffen Arnulf kam, wurde dieser verräterisch von seiner eigenen Umgebung umgebracht[25].

[20] Galb. cap. 68-70.

[21] Galb. cap. 71. Das Einschiebsel ist klar erkenntlich, denn cap. 72 beginnt mit den Worten: 'Revertamur igitur ad describendum in Oldenarda eventum', was an das Ende von cap. 67 anschliesst.

[22] S. dazu weiter unten.

[23] Die eingeschobenen cap. 68-71 sind in der Zeit vor dem Aufstand gegen Graf Wilhelm entstanden, weil Galbert den Verrat am Grafen Karl mit der Strafe Gottes bis ins vierte Geschlecht vergleicht, einer Generationenfolge, die er zeitlich nach dem, auch in seinen Augen als Verrat geltenden Abfall vom Grafen Wilhelm nicht mehr so hätte formulieren können.

[24] Baldwinus comes Barbatus principium generis subsequentium comitum fuit (Galb. cap. 68). Vgl. dazu Pirenne in seiner Galbert-Ausgabe S. 100 Anm. 1.

[25] Galb. cap. 69. Zu Einzelheiten der historischen Vorgänge vgl. Walter Mohr, 'Richilde vom Hennegau und Robert der Friese', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 58 (1980). 777-792.

Dieser Verrat Roberts I. und seiner Anhänger bildet für Galbert den schicksalsmässigen Ausgangspunkt für die weitere flämische Entwicklung, indem nämlich Gott den ersten Verrat konsequent bis ins dritte und vierte Glied gerächt hätte[26]. Schon unter Robert zeige sich die böse Saat, denn dieser erste Graf in einer Reihe von vier aufeinanderfolgenden, die die vier von Gott gestraften Geschlechter darstellten, lebte in fortwährendem Misstrauen gegen diejenigen, die mit ihm zusammen seinen Neffen Arnulf verraten hatten, er benachteiligte sie, und so kam es auch bei ihnen wiederum zum Verrat, indem sie Robert zu ermorden suchten[27]. Für die Folgezeit fehlten allerdings offenbar entsprechende Beispiele, und so zählt Galbert lediglich die Nachfolger Roberts I, seinen Sohn Robert II. und dessen Sohn Balduin, auf[28]. Im vierten Geschlecht vollzog sich dann die Strafe Gottes. Dabei wird Galberts Vorstellung recht bemerkenswert: Karl, der beste aller Grafen, wurde ermordet, und durch diesen verräterischen Anschlag und den Märtyrertod des Grafen vollendete Gott seine Strafe für den früheren Verrat.

Die symbolischen Beziehungen werden dabei noch besonders betont: beide Taten, ehedem der Eid Roberts I. und jetzt der Mord an Graf Karl, geschahen an der gleichen Stelle, eben in der Donatus-Kirche in Brugge. Bei diesem zweiten Verrat hat Gott beide Angelegenheiten zugleich geregelt, er rächte den früheren Verrat durch diesen Mord an Karl, nahm aber den Grafen, der um der Gerechtigkeit willen starb, in die Gemeinschaft der Heiligen auf[29]. Die symbolische Bezugsetzung zum Faktor Verrat geht noch weiter. Auch die Familie der Verräter am Grafen Karl ist selbst in ihrer Geschichte wiederum vom Verrat gekennzeichnet[30], sie besass als Vorfahren einen Ritter Erembald, den Vertrauten eines Burggrafen von Brugge, der diesen ermordete, um sich an seine Stelle zu setzen[31]. Und seine Nachkommen im vierten Geschlecht verrieten und ermordeten den Grafen Karl und wurden dafür von Gott gestraft[32]. Ausserdem scheint Galbert diese Verräter am Grafen Karl für Nach-

[26] Galb. cap. 69.

[27] Galb. cap. 70.

[28] Galb. cap. 70.

[29] Galb. cap. 70. Vgl. auch Jean Dhondt, 'Une mentalité du douzième siècle, Galbert de Bruges', *Revue du Nord*, 39 (1957), S. 108.

[30] Auf diese Parallele bei Galbert hat bereits Dhondt, *Revue du Nord*, 39, 107 f. hingewiesen.

[31] Zur historischen Glaubwürdigkeit dieser Erzählung vgl. Sproemberg-Nachlass, Forsch. 18, 334 f.

[32] Galb. cap. 71.

kommen jener gehalten zu haben, die den Grafen Robert I. nach dessen Sieg über seinen Neffen zu stürzen suchten[33].

Die Parallele wird damit voll geschlossen: so wie im Grafenhaus von Flandern der Verrat des Grafen Robert I. im vierten Geschlecht von Gott gestraft wurde, geschah das auch in der Familie des Ritters Erembald ebenfalls im vierten Geschlecht, wobei dieses vierte Geschlecht einen neuen Verrat beging, der mit dem Schicksal des Grafenhauses zusammenfloss. Da für Galbert das eigentliche flämische Grafenhaus mit Balduin V. begann, fühlt man, wie sich in seinen Gedankengängen die flämische Geschichte im wesentlichen als eine solche fortwährenden Verrats darstellte, in die mit dem Tode des Grafen Karl und dessen Mördern Gott strafend eingegriffen hatte.

Aber dann wurde zu Beginn des Jahres 1128 dieses sein Weltbild durch neue Ereignisse verunsichert. Am 8. Februar erhoben sich die Bürger von St. Omer gegen Graf Wilhelm und liessen Arnulf von Dänemark, einen Neffen des ermordeten Grafen Karl, in ihre Stadt ein[34]. Dann wandten sich die Genter gegen den Grafen, und am 11. März erschütterte Galbert die Nachricht, dass Dietrich vom Elsass, ein Vetter des Grafen Karl, nach Gent gekommen sei und dort auf die Vertreibung des Grafen Wilhelm spekulierte[35]. Für Galbert schienen hier geistige Zusammenhänge mit früheren Ereignissen zu bestehen.

Dabei muss ihn in besonderem Sinne das oppositionelle Auftreten Iwans von Aalst getroffen haben, denn dieser hatte im März 1127 vor dem französischen König in Arras mit andern flämischen Grossen Wilhelm zum Grafen von Flandern erhoben und ihm gehuldigt[36]. Ausserdem kam Galbert offensichtlich jetzt auch die Erinnerung an einen rebellischen Zwischenfall gegen Graf Wilhelm in Lille im August 1127[37]. Sollte damals diesem das gleiche Schicksal wie Graf Karl bereitet und auch er durch Verrat beseitigt werden? Vermutlich kam Galbert der Gedanke, der Verrat, den er von Graf Robert I. an bis auf den Grafen Karl geschildert hatte, sei auch weiterhin bestimmender Faktor in der flämischen Geschichte.

[33] Galb. cap. 70. Vgl. Pirenne in seiner Galbert-Ausgabe S. 115 Anm. 1; *The Murder of Charles the Good, Count of Flanders by Galbert of Bruges, Translation with Introduction and Notes* by James Bruce Ross, Revised Edition (New York, 1967), S. 238 Anm. 10, im folgenden zitiert als Ross, *The Murder*.

[34] Galb. cap. 94.

[35] fama vero nos percellebat (Galb. cap. 96).

[36] Galb. cap. 52.

[37] Galb. cap. 93.

Unter diesen Aspekten nahm er seine Aufzeichnungen wieder auf[38], in denen einerseits die immer wiederkehrenden Hinweise auf Verrat am Grafen Wilhelm ein Weiterbestehen seiner ursprünglichen Auffassungen vom Verrat als treibendem Faktor kennzeichnen, während das übrige bedingt ist durch neue Erkenntnisse, die Galbert im Laufe der Entwicklung und vor allem im Ausgang des ganzen Nachfolgestreites gewann. Die darin erkennbare Wandlung seiner Ansichten setzte anscheinend ein beim Betrachten des Auftretens so vieler Kandidaten für die Nachfolge in Flandern, die sich alle auf Verwandschaft zum ermordeten Grafen Karl beriefen. Vermutlich kam er dadurch stärker unter den Eindruck des Faktors der Erbfolge, der ja schliesslich mit dem Siege des Grafen Dietrich sich durchsetzte. In diesem Zusammenhang spricht er nicht mehr von Verrat, sondern nur noch von der grossen Zersplitterung Flanderns[39]. Hart daneben stehen die Stellen, an denen er ganz ausdrücklich noch den Verrat erwähnt, durch den Dietrich mit Gewalt an die Stelle Wilhelms gesetzt worden wäre[40], oder durch die er die Flucht der Bürger von Brugge beim Angriff auf Oostkamp durch deren Bewusstsein von ihrem Verrat am Grafen Wilhelm erklärt[41].

Im Ganzen gesehen, ist aber dieser zweite Teil von Galberts Werk voller entgegengesetzter Ansichten, die mitunter unausgeglichen nebeneinander stehen. Hier vermischt sich die Stimmung im Augenblick des Erlebnisses mit späteren Betrachtungen. Die Ausarbeitung einer chronologisch gearteten Entwicklungslinie in Galberts Erzählung ist damit für uns äusserst schwierig. Anhaltspunkte zu einer Aufhellung ergeben sich daraus, dass einige Kapitel besondere Zusätze mit der Einleitung '*Et notandum*', '*Hic notandum*' u.ä. besitzen[42]. In solchen Zusätzen ist jeweils das Gegensätzliche zum Vorhergehenden notiert, und man darf vielleicht vermuten, Galbert habe diese Kapitel noch umarbeiten wollen, um das dort Berichtete in Übereinstimmung mit seiner Auffassung von Gottes Wirken zu bringen, wie dieses sich für ihn am Ende der gesamten Entwicklung darstellte[43], und wie er es rückblickend im vorletzten Kapitel als Sinn des Geschehens auffasste.

Die Ereignisse selbst reduzieren sich bei ihm im wesentlichen auf die Auseinandersetzung zwischen Wilhelm von der Normandie und Dietrich

[38] Vgl. Ross, *The Murder*, 265 Anm. 1.
[39] Galb. cap. 96, 99.
[40] Galb. cap. 110
[41] Galb. cap. 111.
[42] Es sind die cap. 70, 90, 102, 108, 110, 114, 116, 120.
[43] Bei cap. 70 erscheint diese Überarbeitung schon durchgeführt zu sein.

vom Elsass. Mitte März 1128 verwarfen die Bürger von Brugge und Gent den Grafen Wilhelm und erkannten Dietrich an[44]. Ein Vermittlungsangebot des französischen Königs wurde abgelehnt[45]. Inzwischen erhielt Wilhelm von Herzog Gottfried von Niederlothringen Unterstützung, beide belagerten die Stadt Aalst, um Iwan, den Vasall Gottfrieds, für seinen Wechsel auf die Seite Dietrichs zu bestrafen[46]. Einige Tage zuvor hatte Wilhelm in der Belagerung der Anhänger Dietrichs in Oostkamp einen beachtlichen Erfolg errungen[47]. Das war für Galbert ein Hinweis auf seine gerechte Sache, und er ergeht sich in breiten Ausführungen über die Unvernunft der Bürger von Brugge, die zu Dietrich stehen[48]. Dann aber endeten die verwirrten Zustände in einem ganz entgegengesetzten Sinne: Graf Wilhelm erhielt im Kampf um Aalst eine todbringende Wunde[49].

Für Galbert lag dieser Ausgang natürlich im Ratschluss Gottes begründet. Zunächst beschäftigte ihn allerdings die Frage, ob nicht etwa den Bürgern von Brugge eine Schuld hierfür anzurechnen sei. Vermutlich drängte sich ihm eine Parallele zum Verrat am Grafen Karl auf, denn er spricht vom Banne des Erzbischofs über die von Brugge als von einer verdienten Strafe für diejenigen, die Graf Wilhelm durch Dietrich ersetzt hätten[50]. In diesem Zusammenhang gewinnen wir einen besonderen Einblick in seine Gedankengänge, die er in dem mit '*Et notandum*' beginnenden Zusatz zu cap. 120 niedergelegt hat. Der Tod des Grafen Wilhelm war zu einem anscheinend etwas kritischen Zeitpunkt erfolgt. Ein Teil der Anhänger Dietrichs war von diesem abgefallen, vielleicht veranlasst durch das Eingreifen des Herzogs von Niederlothringen, und hatte die Bürger von Brugge des Verrats beschuldigt[51]. Galbert bemühte sich nun, seine Mitbürger von diesem Vorwurf dadurch zu rechtfertigen, dass Graf Wilhelm vor Aalst nicht für seine eigene Sache, sondern die des Herzogs von Niederlothringen gestorben sei, ausserdem noch in einem

[44] Galb. cap. 97, 99, 100, 102, 103.

[45] Galb. cap. 106. Über die eigentlichen, mehr wirtschaftlichen Hintergründe des Aufstandes gegen Wilhelm vgl. R.C. Van Caenegem in *Galbert van Brugge, De moord op Karel de Goede* (Antwerpen, 1978), S. 35 ff. Zitiert im folgenden als *Galbert v. Brugge*.

[46] Galb. cap. 118.

[47] Galb. cap. 116.

[48] Galb. cap. 118.

[49] Galb. cap. 119.

[50] Et si ecclesia fratrum patitur quae in Brudgis est, nonne merito, quia prepositus eiusdem ecclesiae causam malorum intulit? (Galb. cap. 116).

[51] Galb. cap. 120.

Gebiet, das ausserhalb der Grafschaft Flandern liege[52]. Der Graf sei dabei als Ritter des Herzogs aufgetreten, so dass er für dessen Sicherheit und Ehre starb, gleichsam wie jeder andere Söldner[53].

Er war also nicht durch die Schuld der Bürger von Brugge umgekommen. Nachdem aber nun die Entwicklung gegen ihn ausgefallen war, sah Galbert jetzt auch die Gebete der Bürger von Brugge in einem anderen Lichte. Während er sie zuvor getadelt hatte, sie würden dadurch Gott nur zur Rache reizen[54], erschienen ihm jetzt diese Gebete als Ursache für die Hilfe Gottes an Dietrich, der den Grafen Wilhelm durch das Schwert seines Urteils schlug[55]. Die für Galbert damit entstandene Problematik löst er durch ein striktes Zurückgreifen auf Gottes Willen als alleinigen Ausgangspunkt für das Weltgeschehen. Die Grundlage sieht er offenbar darin, dass beide Seiten Schuld auf sich geladen hatten, die sie sich mit Recht gegenseitig vorhielten[56]. Damit war in seinen Augen eine Situation entstanden, die ein Gottesurteil zwischen beiden Parteien erforderlich machte. Als Motiv für das Eingreifen Gottes galt ihm dessen Wille, den Frieden in Flandern wiederherzustellen[57]. Zunächst ging er allerdings von der Frage aus, warum Gott den Grafen Wilhelm sterben liess, der nach seiner Überzeugung gerechteren Anspruch auf die Regierung besass, und nicht den Grafen Dietrich, der zu Unrecht mit Gewalt erhoben worden war. Denn, so argumentiert er weiter, falls keiner der beiden die Grafschaft zu Recht erhalten hatte, dann hätten

[52] Vgl. Paul Bonenfant, 'La dépendance du château d'Alost au XII[e] siècle', in *Album Dr. Jan Lindemans* (Bruxelles, 1951), S. 3; Sproemberg-Nachlass, Forsch. 18, 322 f. mit dem Hinweis, dass hier irrtümlich von Wilhelm von Ypern statt von Wilhelm von der Normandie gesprochen wird.

[53] Diese Ausführungen Galberts brachten ehedem Heinrich Sproemberg, 'Das Erwachen des Staatsgefühls in den Niederlanden, Galbert von Brugge', in *Études présentées à la Commission pour l'Histoire des Assemblées d'États*, III (1939), S. 51 zu der Meinung, Galbert habe überhaupt zur Rechtfertigung von Brugge sein Werk geschrieben. Indes darf man Galberts eigene Worte im Prolog nicht übersehen: 'Tanti quidem principis mortem descripturus, non elaboravi eloquentiae ornatum seu diversorum colorum distinguere modos, sed rerum veritatem solummodo exequi, et quamquam stilo arido tamen memoriae fidelium scribendo commendavi peregrinum mortis ipsius eventum'. Angesichts dieser Zielsetzung besitzt die vorliegende Episode der Rechtfertigung von Brugge nur eine lokale Bedeutung gegenüber Vorwürfen, die nach dem Tode Wilhelms offensichtlich von dessen Anhängern erhoben wurden, die aber nicht die Vorgänge zum Mord am Grafen Karl betrafen.

[54] Galb. cap. 116.

[55] Galb. cap. 120.

[56] et ideo utrimque poterant rationabiliter et comes Willelmus pro causa ducis et pro propria iniuria ibidem recte occubuisse, et comes Theodoricus pro dote a duce expostulata iuste et pro comitatu oblique tradito ibidem restitisse duci et Willelmo comiti (Galb. cap. 120).

[57] Galb. cap. 121.

doch beide aus ihr entfernt werden müssen. So war der Tod des einen für Galbert der Hinweis, dass das Recht nicht so einfach gelagert war, wie es auf den ersten Blick erschien, und es stellte sich für ihn die Aufgabe, die Art der Gerechtigkeit Gottes zu erkennen[58].

Diese Überlegung führte ihn zum Erbrecht, das ihm eine ganze Reihe von Argumenten zugunsten Dietrichs lieferte. Durch diese Erbfolge habe er ein Recht auf die Grafschaft besessen, und man könnte höchstens sagen, er habe sich ihrer auf unrechtmässige Weise bemächtigt. Dem wieder stehe gegenüber, dass er noch vor der Wahl Wilhelms schriftlich seine Ansprüche in Flandern angemeldet hatte. Obwohl damals darauf nicht eingegangen wurde, erscheine es doch für ihn selbst als seine Pflicht, sein Erbe zu fordern und zu erobern. So kommt Galbert sogar zu der Frage, ob Dietrich nicht zu Unrecht sein Erbe vorenthalten wurde, und ob es nicht ebenfalls ein Unrecht war, dass der französische König dieses Erbe an einen andern verkaufte[59]. Damit sei aber Graf Wilhelm ohne Berechtigung auf den Platz von Dietrich gesetzt worden, und Gott habe in gerechter Weise diesen leben lassen, ihm sein Erbe zurückgegeben und seinen Gegner durch Tod aus der Grafschaft entfernt. Wilhelm habe ausserdem, solange er die Macht besass, das Land verwüstet, die Bürger zum Kriege provoziert und göttliche und menschliche Gesetze mit Füssen getreten.

Gott war sogar nach Galberts Meinung zu diesem Eingreifen gewissermassen gezwungen, weil keine menschliche Autorität gegen dieses grosse Unrecht in Flandern angehen konnte oder wollte. Dabei habe es in jedermanns Macht gelegen, mit äusserster Sorgfalt, im Herzen demütig und fromm gegenüber Gott nach einem Kandidaten zu suchen, den man als Herrn und Herrscher über das Vaterland hätte setzen und dann nach seiner Wahl in liebevoller Verehrung halten sollen. Das wurde nicht beachtet, und deshalb mussten die Flamen den Tyrannen und Anstifter allen Übels, den sie ohne Sorgfalt gewählt hätten, ertragen[60]. Der grosse Gang der Ereignisse stellt sich also in Galberts Auffassung so dar: Gott hat mit dem Mord am Grafen Karl einen Schluss-Stein gesetzt in einer

[58] Galb. cap. 121.

[59] Die Überlegungen, der König habe die Grafschaft an Wilhelm verkauft, hat Galbert ausführlich in cap. 106 wiedergegeben. Der König, so argumentierten die Flamen, hatte vor der Wahl des Grafen Wilhelm geschworen, für dessen Erhebung keine Bezahlung anzunehmen, habe das aber nach der Wahl doch getan und sei deshalb ein Eidbrecher. Graf Wilhem habe seine Versprechungen, die er zusammen mit dem König durch Eid bekräftigte, nicht gehalten und die Flamen gewalttätig behandelt. Vgl. dazu auch Van Caenegem in *Galb. v. Brugge*, S. 34, zuvor schon ähnlich Dhondt, *Revue du Nord*, 39, 108 f.

[60] Galb. cap. 121.

langen Geschichte des Verrats, der jetzt seine Bestrafung fand, anschliessend begingen die Flamen einen schweren Fehler bei der Regelung der Nachfolgefrage, wodurch ein Unwürdiger in das Grafenamt gelangte, was wiederum zum strafenden und ordnenden Eingreifen Gottes führte.

Es gab aber nun Einzelprobleme, gewissermassen aus dem täglichen Leben, die sich nicht ohne weiteres in diese göttliche Weltordnung einordnen liessen, mit denen Galbert sich auseinandersetzen musste. An erster Stelle stand da als ein grundlegender Punkt das unmittelbare Eingreifen Gottes durch das Mittel des Gottesurteils. Ein besonderes Beispiel bildete hierfür das Schicksal Lamberts von Aardenburg. Auch er erschien mit den Verrätern an Graf Karl verbunden[61]. Nachdem das Schicksal sich gewandelt hatte, hatte er sich vor Graf Dietrich durch die Feuerprobe mit glühendem Eisen einem Gottesurteil unterzogen, aus dem er als unschuldig hervorgegangen war[62]. Aber dann fand er im Kampf den Tod, was Galbert als ein strafendes Eingreifen Gottes auffasste[63]. Bei diesem, nach aussen gegensätzlichen Wirken des göttlichen Willens stellte sich die Frage, ob ein sogenanntes Gottesurteil überhaupt auf eine solche Willensäusserung deute. Damit eröffnete sich ein ganzer Problemkomplex von Recht und Unrecht, der den Sinn des Geschehens für den Betrachter zu verdunkeln drohte. Die Lösung fand Galbert in einer Untergruppierung des Gottesurteils in Urteile durch Zweikampf und solche durch Wasser- und Feuerprobe.

Offensichtlich sah er das Gottesurteil des Zweikampfes in jeder Art Kampf, also auch in einer Schlacht gegeben. Somit verbindet sich für ihn ein solches Urteil in der Schlacht gegen die Oostburger nicht nur mit dem Tod Lamberts, sondern auch mit den auf seiten seiner Gegner Gefallenen. Dieses Gottesurteil des Zweikampfes charakterisiert er dahin, dass hier im Kampf eines Gerechten gegen einen Übeltäter Gott nach aussen hin erkennbar dem Gerechten hilft und den Übeltäter niederwirft[64], was wohl so zu ergänzen ist, dass der Böse hierbei Gott unmittelbar zu einem Urteil herausfordert, das also nach Recht und Gerechtigkeit gefällt werden muss. Lambert gilt demnach wegen seines Todes in der Schlacht für Galbert als schuldig, es geht aber dabei nicht um eine Bestrafung seines Verrates am Grafen Karl, sondern um einen

[61] Galb. cap. 76.

[62] Galb. cap. 105.

[63] Galb. cap. 108.

[64] Cum vero homo iuste agens in alium hominem perverse egerit, et Deus iudex inter utrosque adsciscitur, fidem iuste agentis Deus iuvat, iniustum hominem a causa prosterniens et in obstinatione sua confundens (Galb. cap. 108).

neuen Schuldvorgang. Er hat sich nämlich hier durch seinen Stolz und seine Unbarmherzigkeit gegenüber denjenigen, die er angriff, und durch seine Missachtung seines gegenüber Graf Dietrich zur Einhaltung des inneren Friedens abgelegten Eides erneut vergangen.

Diese Handlungsweise Lamberts ist nach Galberts Meinung umso verwerflicher, als ihm Gott gerade zuvor wegen seines Vergehens gegen den Grafen Karl die Gnade der Barmherzigkeit gewährt hatte. In der Möglichkeit der Barmherzigkeit Gottes liege nämlich der Sinn der Wasser- und Feuerprobe. Hier wird ja Gott nicht offen wie beim Zweikampf zur Entscheidung über Recht und Unrecht herausgefordert, sondern hier gibt die innere Gesinnung dessen, der die Probe zu bestehen hat, den Ausschlag, und die Echtheit dieser Gesinnung, so müssen wir die Äusserungen Galberts ergänzen, ist Gott allein bekannt. Nur so sei es zu erklären, dass ein äusserlich als ungerecht Erscheinender aus der Probe als unschuldig hervorgehen könne[65]. Damit gilt es Galbert als sicher, dass Lambert, den alle als Verräter am Grafen Karl ansahen, aus der Feuerprobe wegen seiner demütigen Gesinnung gegen Gott durch dessen Vergebung unschuldig hervorging[66]. Zur Erklärung seiner Meinung gibt er eine Parallele zum täglichen Leben: '*Cum enim servus humiliter agit cum domino pro suo reatu, dominus indulget servo secundum legem penitentiae agenti*'[67]. Gottes Vorgehen bei der Feuerprobe Lamberts ist also keineswegs aussergewöhnlich, und es bleibt wohl auch für Galbert ein Gottesurteil im alten Sinne, die Welt kann daraus erkennen, dass Lambert wegen seiner Bussgesinnung schuldlos geworden sei. Es besteht also kein Unterschied zwischen den beiden Arten von Gottesurteilen, sondern Gottes Handlungsweise ist in beiden Fällen lediglich anders gelagert, der Ausgang ist in jedem Falle für den Menschen eine Erkenntnis, wer vor Gott schuldig ist oder nicht[68]

Nun war ja, wie gesagt, nach Galberts Meinung der Kampf zwischen

[65] Unde fit, ut in bello alter iniquus prosternatur, in iudicio aquae vel ferri iniquus, penitens tamen, non cadat (Galb. cap. 108).

[66] Galb. cap. 108.

[67] Galb. cap. 108.

[68] Hubert Van Houtte, *Essai sur la civilisation flamande au commencement du XIIe siècle d'après Galbert de Bruges*, Recueil de Travaux publ. par les Membres de la Conférence d'Histoire de l'Univ. de Louvain, fasc. 7 (1898), S. 130 schliesst aus Galberts Worten, er habe dem Gottesurteil des Zweikampfes den Vorzug gegenüber dem der Feuer- und Wasserprobe gegeben. In ähnlicher Weise drücken sich R.C. Van Caenegem, *Geschiedenis van het strafprocesrecht in Vlaanderen van de XIe tot de XIVe eeuw*, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse d. Letteren (1956), S. 138 und ihm folgend Ross, *The Murder*, 289, Anm. 8 aus.

Lambert und den Oostburgern ein Gottesurteil im Zweikampf, hier gab also Gott sein Urteil über Recht und Unrecht unmittelbar bekannt. Nachdem aber dann die Nachfolgefrage in der Grafschaft sich insgesamt zugunsten des Grafen Dietrich gewandt hatte, erweiterte sich für Galbert der Rahmen des Kampfes zwischen Lambert und den Oostburgern, denn Graf Dietrich hatte dabei ja schlichtend eingegriffen, was aber von Lambert nicht beachtet worden war. Damit erschienen dessen Gegner, die Oostburger, eigentlich als Vertreter des Grafen Dietrich, und die ganze Auseinandersetzung war so schlechthin auch eine zwischen diesem und Wilhelm. In diesem Falle aber standen hier auch die Oostburger in einem als Gottesurteil geltenden Zweikampf. Folgerichtig musste der Ausgang zweiseitig aufgefasst werden, d.h. auch das Schicksal der Oostburger war zu beachten. Von ihnen waren aber einige im Kampf gegen Lambert gefallen, obwohl sie nach Galberts Auffassung auf der Seite des Rechts standen.

Man fühlt, in welch schwierige Lage er hier geraten war, denn es drängte sich nun ein ernsthafter Zweifel gegen die Echtheit des Gottesurteils auf. Die Lösung des Problems hat Galbert in dem mit '*Notandum vero*' beginnenden Zusatz am Ende des cap. 108 gebracht. Dieser Zusatz ist noch vor dem Ausgang des Nachfolgestreites geschrieben, darauf deutet die Formulierung: '*quorum consilio et violentia doli adhuc comes Willelmus errat in terra sua Flandrensi*', und zeigt, dass Galbert noch vor diesem Ausgang seine Ansicht über Graf Dietrich geändert hatte. Jene Gefallenen in Oostburg sind in seinen Augen auf jeden Fall Verräter, sie haben durch ihren Rat und mit ihren Listen ehedem den Grafen Dietrich in Gent und Brugge gestützt und so erreicht, dass er an die Stelle des Grafen Wilhelm gesetzt wurde. Daran ändert nach seiner Meinung auch nichts der Umstand, dass Dietrich '*heres sit naturalis Flandriae et iustus comes et pius*', während Wilhelm ein unehrenhafter Graf Flanderns und Unterdrücker der Bürger des Landes ist, denn die jetzt in Oostburg tot Liegenden haben subjektiv keinen gerechten Rat gegeben und können deshalb nicht vom Verrat an ihrem Herrn freigesprochen werden[69].

Seine etwas inkonsequent klingende Meinung lässt sich nicht ausschliesslich mit einer noch sich weiter hinziehenden ursprünglichen Auffassung von Wilhelms Legitimität erklären[70], es scheint da noch eine andere Überlegung mitzuspielen, die sich auf seinen bereits erwähnten Hinweis im cap. 121 auf den Zorn Gottes über die Flamen stützt, die sich

[69] Galb. cap. 108.
[70] So Ross, *The Murder*, 289 Anm. 7.

bei der Erhebung eines Nachfolgers für den ermordeten Grafen Karl grobe Nachlässigkeit hätten zuschulden kommen lassen, so dass sie den Falschen, nämlich Wilhelm, zum Grafen erhoben hätten. Er verabsolutiert also das Vorgehen der Oostburger und löst es von den nachfolgenden Geschehnissen ab, indem ihre rasche Entscheidung für Wilhelm sie in seinen Augen offensichtlich auf dessen Seite bindet, sie können ihn nur unter der Schuld des Verrates verlassen. Allerdings war das, nachdem er selbst nachträglich Dietrich als den rechtmässigen Grafen anerkannt hatte, wirklich keine plausible Lösung des ganzen Problems. Indes lässt sich hier das Stadium seiner persönlichen Auseinandersetzungen mit der Frage der Legitimität zwischen Dietrich und Wilhelm erkennen, denn in seiner eigenen Erzählung über die Anerkennung des Grafen Dietrich in Gent und Brugge[71] erscheinen die Oostburger gar nicht. Diese Fragen haben ihn offensichtlich im Hinblick des Gesamtverlaufs der Ereignisse sehr stark bewegt. Das lässt sich daran ersehen, dass er in cap. 110 zu Beginn den Tod der Oostburger, die seiner Meinung nach den Grafen Wilhelm verraten hatten, in Parallele setzt zu der vor einem Jahr erfolgten Bestrafung der Mörder des Grafen Karl. Auch dies scheint dem Stil nach nachträglich in dieses Kapitel eingefügt zu sein.

Ein weiterer, für Galbert schwerwiegender Punkt lag im Verhalten der kirchlichen Kreise, das zu der Frage führte, warum das Walten Gottes von kirchlicher Seite nicht in einem einheitlichen Sinne erkannt worden sei. Vor allem muss es ihn tief getroffen haben, dass der in so angesehener Stellung stehende Propst von St. Donatus mit der Vorbereitung und Durchführung des Mordes am Grafen Karl in Verbindung gestanden hatte. Und nun kam hinzu, dass im Streit um die Nachfolge von kirchlichen Persönlichkeiten der Bann sowohl über Dietrich, wie über Wilhelm verhängt worden war. Wie sollte man hier den Missbrauch des Namens Gottes, der doch von einer der beiden Seiten geschah, im Gesamtbild der göttlichen Ordnung erklären können?

Galbert geht zunächst von Einzelbeispielen aus. Nachdem Dietrich im Juni 1128 einige Erfolge verbucht hatte, glaubten die Bürger von Brugge, diese Erfolge seien einem Priester, den Galbert nicht mit Namen nennt, zu verdanken, der mit seinem Bannfluch Wilhelm und dessen Anhänger exkommuniziert hatte. Gleichzeitig habe in Ypern ein Propst Hildfred täglich alle Anhänger Dietrichs exkommuniziert. In diesem Falle, so sagt Galbert, habe das Anathema des Priesters aus Brugge obgesiegt, und er

[71] Cap. 99-104.

meine, dieser Priester wolle wohl damit nicht aufhören, bis er Wilhelm und Propst Hildfred ins Exil getrieben habe. Zweifellos ist das ironisch gemeint, denn Galbert fügt hinzu, es sei verwunderlich, dass der Priester Gott so bezaubern könne, dass Graf Wilhelm, ob Gott wolle oder nicht, aus seiner Grafschaft vertrieben werde[72].

Galbert wechselt bei dieser Erzählung über die Handlungsweise des Priesters von dem zunächst gebrauchten Ausdruck '*excommunicare*' zu einem '*incantare*'[73]. In Brugge selbst, so sagt er, behaupteten die Priester stümperhaft, Graf Dietrich und die Seinen seien durch '*incantationes*' zweier Priester aus Aartrijke und Koekelare, sowie des Klerikers Odfrid in die Flucht getrieben worden[74]. Dabei handelte es sich mit Sicherheit auch hier um Exkommunikationen. Der Gebrauch der Bezeichnung '*incantationes*' ist dabei an sich schon als eine Stellungnahme Galberts zu bewerten in dem Sinne, dass er einzelne Priester nicht für befugt erachtete, mit Exkommunikationen vorzugehen, womit er ihre Handlungsweise einer Beachtung weiter nicht für würdig hielt.

In ernsthaftem Sinne betrachtete er dagegen das Verhalten des Klerus in Brugge als Gesamtheit, der dem Beispiel des Grafen Wilhelm folgend, der nach Akten der Bussgesinnung einen Sieg über Dietrich erfochten hatte, ebenfalls sich derartigen Bussübungen unterwarf und dann nach einer Prozession in der Marienkirche in Brugge den Bann über Wilhelm aussprach[75]. Die Bewertung dieses Vorgehens des Klerus ging wahrscheinlich davon aus, dass Galbert von der These eines im historischen Geschehen fortwirkenden Verrats abgekommen war. Wie zuvor schon einmal gesagt, waren ihm zunächst die Prozessionen lediglich als sinnlose Bekundungen zugunsten Graf Dietrichs erschienen, wobei er noch den Vorwurf erhob, die Geistlichkeit habe dabei gut verdient[76]. Dann aber sah er die Analogie der Vorgänge in Brugge zur Bussgesinnung im Lager Wilhelms und wertete jetzt diese Prozessionen als ernst zu nehmende Anzeichen für den späteren guten Ausgang der Sache Dietrichs, nur

[72] Galb. cap. 113. Van Houtte, *Essai*, 62 fasst das wohl zu Unrecht als von Galbert ernsthaft gemeint auf.

[73] Für das Vorgehen des Propstes Hildfred gebraucht er dieses Wort nicht.

[74] Galb. cap. 115.

[75] Dabei scheinen seine Berichte in cap. 114, 116 und 118 über Prozessionen in Brugge im wesentlichen die gleichen Vorgänge zu betreffen.

[76] Tamen cruces et processiones per ecclesias a clero delatas subsequentes, magis Deum ad iram quam ad placationem provocaverunt, quia in obstinatione animi in malis et in superbia et pugna contra potestatem a Deo ipsis prelatam exiverant (Galb. cap. 116)... candelas et denarios et ceteras oblationes ventribus tantummodo utiles, ipsi sacerdotes in pretium susceperunt (Galb. cap. 118).

standen in diesem Falle die in beiden Lagern ausgesprochenen Exkommunikationen sich gegenüber[77].

An sich entsprach dieses Nachfolgen des Klerus in der Bussgesinnung der Überzeugung Galberts, der Mensch müsse sein Handeln in solcher Gesinnung gegenüber Gott vollziehen . Damit erschien aber die in Brugge ausgesprochene Exkommunikation gegen Wilhelm in einem andern Lichte. Galbert spricht hierüber nicht in direktem Sinne, doch scheint aus einem Zusatz zu cap. 114 über die widersprüchlichen Exkommunikationen auch ein Anklang an eine diesbezügliche Diskussion in Brugge hervorzugehen. Der Vorgang besass übrigens noch seine besonderen Eigenheiten. Die Exkommunikation wurde nämlich nicht etwa in der Donatus-Kirche, sondern in der Marienkirche ausgesprochen, die ausnahmsweise nicht der Jurisdiktion des Bischofs von Noyon, sondern der des von Utrecht unterstand[78]. Der Anlass dazu lag wohl darin, dass der für Brugge zuständige Erzbischof von Reims mit seinen Suffraganen den Grafen Dietrich exkommuniziert hatte und die Stadt Brugge wegen ihres Parteiergreifens für diesen automatisch ebenfalls dem Bann verfallen war, während das bei der Marienkirche nicht gegeben war und somit offensichtlich der Klerus von Brugge den Eindruck erwecken wollte, ein von ihm in einer nicht unter dem Banne stehenden Kirche vorgenommener kirchenrechtlicher Akt sei gültig.

Davon ausgehend, scheint Galbert es für möglich gehalten zu haben, eine Lösung für die Widersprüchlichkeit der Exkommunikationen zu finden. Er spricht davon, die Priester von Brugge und auf der Gegenseite die des zuständigen Erzbischofs und seiner Suffragane hätten sich entgegengestanden, weil die von Brugge Wilhelm exkommunizierten und die Erzbischöfe und Bischöfe der gleichen Priester das mit Graf Dietrich taten[79]. Dabei dürfte der Wechsel von der Einzahl '*archiepiscopus*' zu der

[77] Die Deutung der Worte Galberts in dem Sinne, als habe er die Praktiken der gegenseitigen Bannflüche als Magie abgelehnt: 'La guerre entre les deux prétendants au trône va devenir de plus en plus une lutte entre les magiciens des deux parties' (Dhondt, *Revue du Nord*, 39, 105 f.), dürfte unzulässig sein. Im übrigen hat Dhondt die Worte Galberts: 'Et mirum est quod sacerdos ita Deum incantare possit, ut, velit nolit Deus, Willelmus a comitatu ejiciatur (cap. 113)' wohl zu Unrecht in ernsthaftem Sinne aufgefasst, sie sind vielmehr ironisch gemeint. Ganz gewiss wird man aber die Meinung Dhondts zurückweisen müssen, als sei Galbert durch einen Wandel in seiner Einstellung zur Zauberei von einem ursprünglichen Anhänger Dietrichs zu einem Wilhelms geworden, denn er war von Beginn an ein Gegner Dietrichs, den er in cap. 96 mit den Worten einführt: 'fama vero nos percellebat quod iuvenis Theodoricus... venisset in Gandavum'.

[78] Vgl. dazu Pirenne in seiner Galbert-Ausgabe S. 164 Anm. 1; Ross, *The Murder*, 300, Anm. 13.

[79] quia nostri excommunicabant Willelmum et archiepiscopi eorumdem sacerdotum excommunicabant Theodoricum (Galb. cap. 114).

Mehrzahl '*archiepiscopi*' im Text von entscheidender Bedeutung für den Sinn sein. Galbert betrachtete offensichtlich auch den Erzbischof von Köln, zuständig über das Bistum Utrecht für die Jurisdiktion über die Marienkirche in Brugge, an die Bann-Verfügung des Erzbischofs von Reims gebunden, während die Geistlichkeit von Brugge die Abhängigkeit der Marienkirche von Köln dazu benutzte, von ihr aus die gottesdienstlichen Handlungen in der Stadt aufrechtzuerhalten. Er hat diese Fakten im Zusatz zum cap. 114 nebeneinandergesetzt und es dabei belassen, er hat das Problem nicht gelöst.

Eine mehr nebensächliche Bemerkung deutet vielleicht darauf hin, dass er später die Sache noch einmal überarbeiten wollte, denn sie scheint seine persönliche Meinung wiederzugeben: '*Presbiteri nostri et clerus nostri loci preparaverunt sese ad pugnam cum populo et turba, male illius memores, quod starent quasi murus pro domo Israel*'[80]. Der Satz ist in Analogie gebildet zu den Worten des Propheten Ezechiel gegen die falschen Propheten, die das Volk verführen[81], wobei vermutlich doch noch etwas mehr in diesen Worten liegt. Das Haus Israel ist wohl mit der Kirche gleichgesetzt, für die der Klerus ein Bollwerk bilden soll. Der Sinn dürfte darin liegen, dass die Kirche sich nicht mit den Zielsetzungen des Volkes indentifizieren darf, sondern auf sich selber stehen muss, um in den Erscheinungen des Lebens eine übergeordnete Stellung zu wahren.

Dieser Vorwurf gegen die Kirche geht wohl darauf hinaus, dass Galbert auch bei ihr vermisst hat, dass sie sich wirklich um die Erkenntnis dessen bemüht habe, was Gottes Wille war. Das fliesst also in gewissem Sinne zusammen mit seiner Grundanschauung über das Wirken Gottes in der Geschichte, nämlich dass er in erster Linie den Menschen selbst für die Gestaltung des Lebens in dieser Welt verantwortlich stellt, wohl in Anlehung an den von Gott verliehenen freien Willen, dass aber Gott stets unmittelbar eingreift, wenn das Recht bedroht ist, und dass dieses Eingreifen wiederum nicht nach dem äusseren Anschein zu erkennen ist, sondern in reiflicher Abwägung der wirklichen Lage. Man wird wohl sagen können, auch Galbert selbst habe diese abschliessende Erkenntnis erst aus den Erfahrungen der Geschichte seiner Zeit gewonnen.

[80] Galb. cap. 116.
[81] Ez. 5, 13.

Jean Jolivet

LES ROCHERS DE CUMES ET L'ANTRE DE CERBÈRE. L'ORDRE DU SAVOIR SELON LE *COMMENTAIRE* DE BERNARD SILVESTRE SUR L'*ÉNÉIDE*

Au début de son *Commentaire* sur les six premiers livres de l'*Énéide* Bernard Silvestre cite (à peu près) Macrobe: dans son poème Virgile a 'enseigné la vérité de la philosophie sans négliger la fiction poétique'[1]. En racontant les 'travaux d'Énée' il se range parmi les 'poètes historiens', qui écrivent et pour être utiles (comme les satiriques) et pour plaire (comme les comiques); ici l'utilité est celle des exemples positifs et négatifs: exemples d'endurance, d'affection filiale et paternelle, de religiosité, d'amour immodéré[2]. Philosophe, Virgile expose 'la nature de la vie humaine'; mais de la façon dont Bernard l'entend il ne s'agit pas d'un tableau de moraliste: Virgile, nous dit-il, 'décrit sous un voile ce que subit l'esprit humain logé pour un temps dans un corps humain'. 'Sous un voile', *sub integumento*: c'est là un terme technique, aussitôt expliqué: 'l'*integumentum* est un genre de description qui enveloppe (*involvens*) un sens vrai dans un récit fabuleux, et c'est pourquoi on l'appelle aussi *enveloppe* (*involucrum*)'[3]. L'un et l'autre de ces mots synonymes pourrait se traduire par *mythe*, au sens où l'on parle des mythes platoniciens; c'est bien à eux qu'ils sont appliqués tant par Abélard que dans le courant chartrain, mais d'autres que Bernard, au XIIe siècle, en ont détecté chez les poètes: à chercher la vérité dans la totalité des écrits antiques on ne pouvait qu'y voir souvent des documents chiffrés, et s'appliquer à en trouver la grille[4]. Lue ainsi l'*Énéide*, en sa première moitié du moins,

[1] *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, éd. G. Riedel (Greifswald, 1924), 1, 3-6 (cité désormais: *Comm.*); Macrobe, *Commentarii in Somnium Scipionis*, éd. J. Willis (Leipzig, 1963), 41, 13-18.

[2] *Comm.*, 2, 27-35.

[3] *Comm.*, 3, 18-20; voir aussi plus loin, avec l'exemple de Platon: 50, 32-51, 6.

[4] On trouvera de nombreux renseignements et commentaires sur ce point dans M.D. Chenu, '*Involucrum*; le mythe selon les théologiens médiévaux', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 22 (1955), 75-79; E. Jeauneau, 'L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches', ibidem, 24 (1957), 35-100; repris dans '*Lectio Philosophorum*'. *Recherches sur l'École de Chartres* (Amsterdam, 1973), 127-192; P. Dronke, *Fabula* (Leiden-Köln, 1974), *passim*. On retrouve chez Ronsard, il peut être curieux de le noter, une trace de cette conception:

se déroule comme un véritable 'roman de formation': chaque chant correspond à l'un des cinq premiers âges de la vie[5] — car le chant 6 continue le chant 5, et la descente d'Énée aux Enfers qui y est racontée correspond donc à l'âge viril; plus exactement ce chant expose symboliquement la perfection du salut philosophique, qu'avait amorcé la pratique morale signifiée par le chant 5[6]. La descente aux Enfers, dit en effet Bernard, est de quatre sortes; elle peut être naturelle, c'est la naissance de l'homme, l'âme descend de sa divinité et cède peu à peu au vice et aux plaisirs charnels. Il y a aussi la descente 'de vertu': le sage descend jusqu'aux choses de ce monde et les observe, non pour s'y adonner mais pour connaître leur fragilité, les rejeter, se tourner entièrement vers les choses invisibles et connaître les créatures pour mieux connaître le Créateur. La descente 'de vice' consiste inversement à s'appliquer entièrement aux choses temporelles et à n'en plus sortir. Enfin la quatrième descente aux Enfers est la nécromancie[7]. Or le chant 6 de l'*Énéide* raconte, selon sa lettre (*quantum ad historiam*) une descente de la quatrième sorte, et signifie mythiquement (*secundum integumentum*) la seconde[8]: donc il offre à qui sait le lire en ce second sens le récit d'une initiation à la sagesse.

> Quatre ou cinq seulement sont apparus au monde,
> De Grecque nation, qui ont à la faconde
> Accouplé le mystere, et d'un voile divers
> Par fables ont caché le vray sens de leurs vers,
> A fin que le vulgaire, amy de l'ignorance,
> Ne comprist le métier de leur belle science,
> Vulgaire qui se mocque, et qui met à mespris
> Les mysteres sacrez, quand il les a compris.
> Ils furent les premiers qui la Théologie
> Et le sçavoir hautain de nostre Astrologie,
> Par un art tressubtil de fables ont voilé,
> Et des yeux ignorans du peuple reculé (*Élégie à J. Grevin*, 87-98).

[5] *Prima aetas*: *Comm.*, 4, 7-9; *pueritia*: 14, 21-22; *adolescentia*: 15, 12-13; *juventus*: 23, 23-24; *virilis aetas*: 25, 29-30. Jean de Salisbury comprend l'*Énéide* de la même façon (cité par M.D. Chenu, '*Involucrum*', 77, n. 1). Dès le début de son commentaire Bernard a expliqué que le nom d'Énée signifiait *ennos demas*, *habitator corporis*: c'est donc 'l'esprit humain', qui habite le corps (10, 11-13; il est fils d'Anchise, qui représente le Créateur, et de Vénus qui représente, ici du moins, l'harmonie cosmique, *mundanam musicam*; voir tout ce développement érudit, 9, 10-10, 19).

[6] Voir *Comm.*, 25, 29-26, 5: le chant 5 *commence* à traiter de l'âge viril ('in hoc quinto incipitur de natura virilis aetatis'); les quatre joutes célébrées par Énée à la mémoire de son père représentent l'exercice des quatre vertus, une fois abandonnée la 'luxure juvénile' du chant 4.

[7] *Comm.*, 30, 1-21. E. Jeauneau, '*Lectio Philosophorum*', 134, cite un texte très voisin tiré des gloses (inédites) de Guillaume de Conches sur la *Consolation* de Boèce.

[8] *Comm.*, 30, 22-29.

Énée aborde donc au rivage de Cumes et se rend au temple d'Apollon pour interroger la Sibylle; après divers épisodes il descend aux Enfers avec elle, et ils y rencontrent Cerbère: voilà en quatre mots la partie de cette histoire qui nous intéresse, pour le commentaire qui nous en est proposé. Bernard en résume ainsi le début (c'est-à-dire les trente ou trente-cinq premiers vers de ce chant 6): 'Palinure s'est perdu, Énée l'a remplacé au gouvernail et a dirigé les vaisseaux vers le bois de Trivia et les toits dorés. Il envoie alors vers la Sibylle Achate, qui la ramène avec soi'[9]. Aussitôt il interprète: 'Ayant abandonné la vision errante, l'esprit rationnel commence à diriger sa volonté au moyen de la raison, qui est un gouvernail, en lui interdisant certaines choses et en la poussant à d'autres; il dirige alors la flotte vers le bois de Trivia: c'est-à-dire qu'il applique sa volonté à l'étude de l'éloquence'[10]. Tel est donc, vu d'ensemble, le premier moment de l'itinéraire vers la sagesse; dans le détail, Bernard fait un sort à chaque donnée du texte. Nous ne le suivrons pas tout au long de ce chemin, pourtant curieux. En voici, à titre d'exemple, le début, le vers à commenter étant le premier du chant 6:

Sic fatur lacrimans classique immitit habenas

('Ainsi dit-il en pleurant, et à sa flotte il lâche les rênes'):'Énée pleure la disparition de Palinure, parce qu'il s'était habitué à obéir à la vision errante et que l'habitude est comme une seconde nature: il ne supporte donc pas aisément son départ; il est triste en effet de perdre ce dont la vue était agréable. La flotte, c'est la multitude des navires, c'est-à-dire des volontés. Les rênes sont des instruments que tantôt on relâche et que tantôt on tire: donc, le gouvernail du navire, c'est-à-dire la raison, par qui est régie la volonté. Elle a des rênes parce que d'une part elle ramène la volonté loin des choses illicites: le navire loin des périls, tantôt elle la pousse aux choses honnêtes, et conduit ainsi (le navire) au port'[11]. On voit par ces quelques lignes l'intention morale, voire moralisante, du texte; et surtout l'enjeu philosophique du commentaire: il s'agit bien, on l'a dit, de lire l'*Énéide* comme un document de sagesse. Mais ici on s'intéressera uniquement au programme d'études que cette sagesse suppose.

Bernard fait grand cas de l'étymologie, vraie ou supposée, des noms propres: elle est une clé, la principale peut-être, de ce coffre aux symboles. Ainsi pour *Trivia*, qui apparaît au vers 13:

[9] *Comm.*, 30, 30-32.
[10] *Comm.*, 30, 33-31, 3. Le nom de Palinure est interprété par *errabundus visus* (28, 3-4).
[11] *Comm.*, 32, 4-13.

Jam subeunt Triviae lucos atque aurea tecta

('ils vont vers les bois sacrés de Trivia et les toits dorés'). *Trivia* représente l'éloquence, 'science qui forme celui qui l'étudie à exprimer comme il faut ce qu'il sait'. On l'appelle *Trivia* 'parce que nous y accédons par trois arts comme par trois chemins'[12]. *Trivia* est ainsi le *trivium*, et ces trois chemins, ces trois arts, sont, dans l'ordre: d'abord la grammaire, qui enseigne à parler correctement; la dialectique ensuite, car 'il faut savoir prouver ou réfuter'; enfin, puisqu''il est nécessaire de persuader ou dissuader', la rhétorique, *rhetorica persuasio*. Ainsi la rhétorique est l'achèvement, *perfectio*, de l'éloquence, qui commence par la grammaire et se poursuit par la dialectique[13]: Bernard adopte ici l'ordre suivi par Martianus Capella (et par Dante plus tard), non celui d'Adélard de Bath ou de Guillaume de Conches[14]; il se place ainsi dans une tradition plus 'littéraire' que philosophique: en appelant *éloquence* l'ensemble des arts du *trivium* il se rattachait d'emblée à ce qu'on pourrait appeler la ligne cicéronienne[15]; nous retrouverons cela.

Or, *Trivia* ayant le sens qu'on a dit, on s'attend, selon la pédagogie traditionnelle des sept arts libéraux, à voir apparaître le *quadrivium*. De fait il est représenté par les 'toits dorés' du temple d'Apollon (Apollon est la sagesse): ce sont 'les arts mathématiques où est enclose la philosophie, qui est signifiée par l'or'[16]. Cette allégorisation a du moins l'intérêt de nuancer l'impression que nous avait laissée l'ordre des arts du *trivium*: si la rhétorique est plus accomplie que la dialectique, du moins les mathématiques sont plus philosophiques que l'éloquence. Ainsi Bernard semble partagé entre la tradition oratoire et la tradition platonicienne — à moins qu'il ne cherche à les associer d'une manière conforme à l'esprit chartrain. Quoi qu'il en soit, il faut s'appliquer aux sept arts pour

[12] *Comm.*, 31, 3-6.

[13] *Comm.*, 31, 6-16; voici la dernière phrase: 'Itaque est grammatica initium eloquentiae, dialectica dicitur provectus, rhetorica perfectio'.

[14] Les *Noces de Mercure et de Philologie* exposent la dialectique avant la rhétorique; dans le *Convivio* ces arts sont associés respectivement au ciel de Mercure et à celui de Vénus, et la rhétorique est donnée comme 'la plus douce parmi toutes les autres sciences' (*Conv.*, II, XIII, 14; trad. A. Pézard., *Dante, Œuvres complètes*, Paris, 1965, 350). Le *De eodem et diverso* d'Adélard de Bath adopte l'ordre inverse, de même que les *Gloses* de Guillaume de Conches sur le *Timée* (éd. E. Jeauneau, Paris, 1965, 62); on pourrait allonger ces deux listes.

[15] Voir l'éloge de l'éloquence dans les premières pages du *De inventione*. Il faut noter d'ailleurs que la subordination de la dialectique à la rhétorique peut être un trait d'archaïsme (Isidore de Séville traite du syllogisme à propos de la rhétorique) mais tout aussi bien affaire de tradition culturelle, ainsi dans l'Italie médiévale (voir P. Riché, *École et enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris, 1979, 266).

[16] *Comm.*, 31, 18-20.

atteindre la sagesse: 'Achate envoyé dans les bois ramène la Sibylle; cela veut dire que le travail de l'esprit, appliqué aux arts, amène avec soi l'intelligence'[17] — laquelle 'n'est rien d'autre que la compréhension des choses divines'[18].

Tel est donc l'itinéraire philosophique que découvre Bernard dans ce début du chant 6 de l'*Énéide*. Un peu plus loin[19], reprenant cet *ordo doctrinae*, il apporte deux ou trois compléments. D'abord il place en un tout premier temps l'étude des poètes (*inchoatio poetici studii*) et celle du grec et du latin, représentées par le *litus Hesperium* du vers 6. Aussitôt après il faut passer aux 'bois de Trivia', donc aux arts de l'éloquence dans l'ordre que nous avons vu, puis aux 'toits dorés' du *quadrivium*. Nous savons cela, et aussi qu'à ces études succède l'*intelligentia* que semblent symboliser ici (mais nous reviendrons là-dessus) les images que contemple Énée dans le temple d'Apollon[20]. Mais Bernard ajoute ici un commentaire qui définit bien la nature livresque, au moins partiellement, du savoir qu'il a en vue: son programme implique qu'on accède d'abord aux auteurs en s'étant instruit non seulement par le *trivium*, qui permet de comprendre leurs 'constructions grammaticales, raisonnements dialectiques et développements rhétoriques' — mais aussi bien par le *quadrivium*; et que celui-ci en outre permet d'accéder à l'*intelligentia*.

* * *

Ainsi la voie à suivre paraît scandée par les étapes les plus traditionnelles: la poésie et le *trivium*, puis les quatre arts mathématiques qui introduisent à la sagesse. On aura toutefois noté que le premier et le dernier maillon de cette chaîne peuvent se joindre directement l'un à l'autre — c'est ainsi que Virgile est à la fois poète et philosophe (comme Bernard lui-même, l'auteur de la *Cosmographia*): on peut supposer que l'*integumentum* enferme tout un savoir progressivement acquis mais

[17] *Comm.*, 32, 1-2. Le nom d'Achate s'interprète comme *tristis consuetudo* ('*a* enim *sine*; *chere*, *laetitia*: *ethis*, *mos* vel *consuetudo*; hoc enim est studium quia ipsum est consuetudo et tristis'; *Comm.*, 31, 22-25).

[18] *Comm.*, 31, 32.

[19] *Comm.* 38, 8-29.

[20] *Picturae*, dit Bernard, sans prendre garde que leur auteur, Dédale, n'était pas un peintre, et qu'aux vers 32-33 on le voit échouer à figurer 'dans l'or' la chute de son fils Icare:

Bis conatus erat casus effingere in auro,
Bis patriae cecidere manus

('Deux fois il avait essayé de représenter dans l'or la chute, deux fois ses mains de père défaillirent').

répandu et caché dans l'immédiateté concrète de l'image. Car en somme il s'agit là de l'union d'une forme et d'un contenu, et non plus du cours des études. Toutefois, après la description de celui-ci, on trouve un tableau des sciences qui ne lui paraît pas exactement accordé. On peut s'en étonner, si l'on remarque que les trois ou quatre pages que nous venons de consulter constituent une sorte d'introduction au commentaire du chant 6 et qu'avec celles que nous allons lire commence l'analyse de l'*historia*, c'est-à-dire la glose mot à mot du texte. Voyons plutôt.

C'est le commentaire du vers 2 qui nous intéresse:

Et tandem Euboicis Cumarum allabitur oris

('Enfin il aborde aux rivages Euboïques de Cumes'). *Euboa*, dit Bernard, est une région qui comprend plusieurs villes, et dont le nom signifie 'son harmonieux', *bonus sonus*: cette région est la science, l'une de ses villes est Cumes (qui était en fait une ancienne colonie d'une ville d'Eubée); le nom de cette dernière veut dire en grec *honestae mansiones*, 'demeures vertueuses': cela réfère aux 'arts philosophiques', demeures où réside la Sibylle, qui est l'intelligence[21]. Tel est le sens global de ce vers. Mais chemin faisant Bernard énumère les quatre parties de la science, définie comme 'compréhension de ce qu'on peut savoir', *scibilium comprehensio*: ce sont la sagesse, l'éloquence, la mécanique, la poésie. Remettant à plus tard de dire ce que sont la sagesse et l'éloquence et quelles en sont les parties, il ne parle ici, brièvement d'ailleurs, que de la mécanique et de la poésie. La première a sept parties: production textile (*lanificium*), bâtiment (*armatura*), commerce (*navigatio*), chasse, agriculture, scénique (*teatrica*), médecine; il ajoutera un peu plus bas que ces 'arts mécaniques' diffèrent des 'arts philosophiques' en ce que ceux-ci sont 'vertueux' (ce sont les *honestae mansiones*) et ceux-là 'adultères' (à cause sans doute de l'étymologie, tacitement admise, qui rattacherait *mechanica* à *moechor*). Quant à la poésie, elle est la science des poètes et comprend deux parties: le poème mesuré et en prose (*metricum poema et prosaicum*).

On voit aussitôt que l'on est sorti du schéma classique des arts libéraux, qui ne reparaissent guère que sous l'aspect des *artes philosophicae*, *honestae*, et de l'éloquence qui, nous l'avons vu, intègre le *trivium*. La poésie a cette place marginale, étrange, que Bernard lui assignera plus loin mais que notre analyse a anticipée: elle est une partie immédiate de la science au lieu de s'intégrer à la grammaire, c'est-à-dire à l'éloquence.

[21] *Comm.*, 32, 14-32.

Et surtout, pour 'adultères' qu'ils soient, les 'arts mécaniques' sont admis de droit dans le domaine de la science, en vertu sans doute de la définition qui a été donnée de celle-ci: mais Bernard n'explique pas pourquoi il brise maintenant le cadre dont une page plus haut il s'était accommodé. On notera toutefois que son énumération des arts mécaniques coïncide avec celle des Victorins, Hugues et Richard: comme eux, et malgré une certaine réserve, il intègre au savoir l'activité technique, à laquelle il confère ainsi une dignité que la philosophie antique lui refusait; à ce titre son commentaire est un témoin de la conception nouvelle qu'on se fait du savoir au cœur du XIIe siècle[22].

A la page suivante, le commentaire des vers 5-6 nous ramène au déroulement temporel des études, tout en gardant le point de vue sur la hiérarchie des sciences.

Juvenum manus emicat ardens
Litus in Hesperium

signifie sans doute, littéralement, 'un groupe de jeunes gens s'élance, ardent, vers le rivage d'Hespérie', mais, selon l'*integumentum*, il faut voir là le début de l'étude de la poésie, *inchoatio poetici studii*, qui se place elle-même au premier temps de la marche vers la sagesse. L'expression *litus Hesperium* le signifie doublement. D'abord *litus*, le rivage, c'est 'le commencement de l'étude', *initium studendi*. Ensuite *Hesperium* réfère à Hesperus (Vesper), l'étoile dont seuls 'les deux luminaires' surpassent l'éclat — d'où son nom, grec, de Phosphore, et, latin, de Lucifer. Ainsi 'elle est brillante, la Lune est plus brillante, le Soleil est le plus brillant. Vois donc en elle la poésie, qui comparée à la mécanique est brillante comme cette étoile est brillante à comparaison des autres. L'éloquence est plus brillante que la poésie; la philosophie est la plus brillante'[23]. Nous retrouvons ici les quatre parties de la science énumérées à propos du vers 2; mais la poésie est maintenant placée plus haut que la mécanique: c'est sans doute par inadvertance que dans sa première énumération Bernard l'avait citée la dernière. Elle chatoie dans le vestibule même de la sagesse: avant d'entrer dans le temple d'Apollon on y voit 'peintes des histoires et des fables' qu'il convient d'observer d'abord[24]. Si les arts mécaniques sont 'adultères' et si la poésie est associée à la philosophie

[22] Voir Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, II, 19-27, éd. C.H. Buttimer (Washington, 1939), 37-44; Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*, I [XIV-XXI], éd. J. Châtillon (Paris, 1958), 109-111.

[23] *Comm.*, 33, 30-34, 2; le morceau entier va de 33, 22 à 34, 6.

[24] *Comm.*, 36, 32-37, 5; voir 37, 27-30; cependant toutes les fables des poètes n'ont pas à être interprétées mystiquement (37, 23-25).

dans le poème de Virgile, cette hiérarchie précisément exposée et fondée sur l'interprétation du mot *Hesperium* est évidemment plus cohérente avec l'esprit de ce commentaire.

Plus loin encore Bernard propose une division de la philosophie; c'est à propos du vers 42:

Excisum Euboicae latus ingens rupis in antrum

('L'immense flanc creusé en antre du rocher Euboïque'). L'exégèse de Bernard, subtile comme à l'accoutumée, lui fait voir dans le rocher Euboïque la philosophie: 'non la science, mais l'art', précise-t-il. Nous avons déjà rencontré l'adjectif *Euboïque*, il s'applique à Cumes, le séjour de la Sibylle; mais pourquoi ce rocher? C'est que les 'arts philosophiques' peuvent être appelés des rochers, car ils sont 'irréfragables': aucune de leurs règles ne peut être prise en défaut. Certains d'entre eux constituent la partie théorique de la philosophie, d'autres sa partie pratique. La partie théorique est divisée (*excisa*) en théologie, mathématique, et physique[25]. Elle considère les incorporels et a donc autant d''espèces' que ceux-ci ont de 'genres': au premier genre, celui qui est entièrement séparé des corps et où sont rangés 'le Créateur, sa sagesse, l'âme du monde, l'ange', correspond la première espèce de la philosophie théorique: la théologie[26]. Au second, celui de l'incorporel considéré dans son rapport au corps selon la quantité et la grandeur, correspond la mathématique. Enfin la physique considère le troisième genre d'incorporels: les natures des choses. On peut dire aussi que la théologie considère les substances invisibles, la mathématique les quantités visibles des êtres visibles, et la physique les causes invisibles des êtres visibles; ici à nouveau Bernard est proche de Richard de Saint-Victor[27]. Un peu plus bas il ajoute que la théologie est dite 'la grotte de la Sibylle' parce que la Sibylle, qui est l'*intelligentia*, 'comprend ce que la philosophie théorique

[25] Dans le texte publié, *philosophicam* (41, 1; et ailleurs encore). Mais le contexte montre à l'évidence qu'il faut lire *physicam*, comme on le verra bientôt.

[26] On notera le caractère relativement chrétien de cette théologie, à cause non seulement de l'ange mais aussi des trois premiers termes de l'énumération, expression philosophique de la Trinité qui nous met tout près d'Abélard et de Guillaume de Conches. On trouve encore dans ce commentaire au moins une autre expression de même nature: *theologiam, id est divinam paginam* (43, 16-17) — mais guère plus sans doute. Pour le reste Bernard s'en tient à cette 'vérité philosophique' que selon lui 'Virgile a exposée dans ce livre avec une grande profondeur' (28, 11-13): on ne voit pas de différence sur ce point entre ce commentaire et la *Cosmographia* (à ce propos voir *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, 5e section*, tome 88, 1979-80, 407-408).

[27] *Liber exceptionum*, éd. citée, 107: 'Theologia tractat de invisibilibus invisibilium essentiis, phisica tractat de invisibilibus visibilium causis, mathematica tractat de visibilibus visibilium formis'.

considère, et que dans la philosophie théorique réside la compréhension des choses divines, l'*intelligentia*: *eorundem est comprehensio quorum theorica est contemplatio, et in ipsa theorica est divinorum comprehensio quae est intelligentia*[28].

Cette nouvelle division unit celle de Boèce: philosophie théorique et pratique, à l'énumération des sciences théorétiques transmise par le même Boèce à partir d'Aristote — à ceci près que chez Aristote la combinatoire selon laquelle se répartissent les sciences ne met pas en jeu le rapport de l'incorporel au corps et la visibilité ou invisibilité, mais deux autres caractères de leurs objets: le fait qu'ils sont ou non immobiles d'une part, et d'autre part séparés ou non de la matière[29]. Mais Bernard diffère d'Aristote surtout en ce qu'il place au-dessus de la philosophie théorique l''intelligence' ou 'compréhension'; c'est pourquoi au début de ce développement il distinguait la philosophie comme art, divisée comme on l'a vu, et la philosophie comme science: or la science est, nous le savons, 'la *compréhension* de ce qu'on peut savoir'[30]. Le mot *intelligence* a évidemment ici un sens technique précis: il désigne un mode de savoir qui dépasse les procédures et les résultats des démarches dianoétiques. En ce point Bernard se place dans une tradition qui remonte à Boèce, et très active au XII[e] siècle, qui consiste à ranger en une série hiérarchisée les modes de la connaissance humaine; les variétés en sont très diverses, en ce qui concerne tant les listes elles-mêmes de ces modes que leurs définitions respectives, notamment celle du terme supérieur: mais constamment celui-ci est nommé *intelligentia* ou *intellectus*[31]. En rencontrant la Sibylle Énée va s'élever à un savoir qui dépasse tout le système didactique traditionnel des arts libéraux couronné lui-même par l'édifice des sciences théorétiques tel que l'avait conçu Aristote: le platonisme transmis par Boèce impose ici sa requête d'une intuition supérieure[32].

[28] *Comm.*, 41, 23-25; le morceau qu'on vient de résumer va de 40, 22 à 41, 25.

[29] Voir Boèce, *Consolation de Philosophie*, I, prose 1; *De sancta Trinitate*, I, 2; Aristote, *Métaphysique*, E, 1. — Les références philosophiques qu'on propose ici ou là ne doivent être prises que comme des indications: en fait Bernard ne se réclame pas d'une philosophie particulière et voit dans les différentes doctrines autant d'accès équivalents à la philosophie: 'chaque doctrine, des Stoïciens, des Platoniciens, des Pythagoriciens, et de tous les autres, est un accès à la philosophie' (41, 27-29); c'est ainsi qu'il faut comprendre les cent ouvertures de la grotte de la Sibylle (vers 43).

[30] *Comm.*, 32, 18; cf. plus haut.

[31] Voir M.T. d'Alverny, *Alain de Lille...* (Paris, 1965), 170-180.

[32] Le passage qu'on vient d'analyser explicite quelques indications données par Bernard à propos des vers 9-10:

At pius Aeneas arces quibus altus Apollo
Praesidet...

En ce point nous voyons se compléter un ensemble didactique assez cohérent: au-dessus de la mécanique, qui voit pourtant sa valeur dûment reconnue, le savoir s'organise selon les deux grandes structures héritées de l'Antiquité: les sept arts et les trois sciences théorétiques; la distinction boécienne entre la philosophie théorique et la philosophie pratique le traverse sans en compromettre l'équilibre. Certes la poésie n'y occupe pas de lieu bien défini, on la rencontre ici où là, au principe de l'éducation comme au seuil de la connaissance ultime: mais cela n'est-il pas de sa nature même?

Toutefois les choses ne sont pas si simples. Dès avant le passage qu'on vient d'analyser[33] Bernard accorde au *trivium* une importance qu'on ne pouvait guère jusqu'ici présumer. Il nous apprend dans une digression que la nature humaine souffre de quatre maux[34]: l'ignorance, le vice, l'incapacité de s'exprimer (*imperitia loquendi*), la misère. S'y opposent respectivement la sagesse, la vertu, l'éloquence, la disposition du nécessaire (*sufficientia*). Rien dans cela de bien étonnant, pas plus que ne le sont les moyens d'acquérir l'éloquence, d'atteindre à la vertu et d'obtenir le nécessaire: à savoir, l'art de s'exprimer (*eloquendi peritia*), la philosophie pratique et la mécanique. Mais, selon Bernard en ce passage, on gagne la sagesse au moyen de la 'discipline rhétorique' (*disciplina rhetorica*). Jusqu'ici la rhétorique était simplement présentée comme l'achèvement de l'éloquence en tant qu'elle est le troisième art du *trivium*[35]. Plus loin nous lisons une page où se rencontrent ces deux idées; c'est à propos des trois juges des Enfers, cités à propos du nom du

('Mais le pieux Enée [vers] les sommets auxquels Apollon le haut préside...'). Les *arces* sont la théologie, la mathématique et la physique (et non la philosophie, comme le porte l'édition), qui 'dépassent les autres arts'; Apollon, qui figure la sagesse, est 'haut' par rapport à la poésie, la mécanique et l'éloquence, à moins que ne soit signifiée ici la hauteur de l'objet de la théologie; Apollon, ou la sagesse donc, 'préside' aux trois sciences susdites, parce que la sagesse est contenue dans la *theorica*, qui a été inventée pour elle (35, 12-36, 2).

[33] Et juste après celui qu'on a résumé dans la note précédente.

[34] Cette page appellerait elle aussi une comparaison avec Richard de Saint-Victor, dont le *Liber exceptionum* contient un passage formellement assez semblable à celui-ci, mais très différent quant au fond (éd. citée, 104-106). Richard part des trois biens que Dieu avait conférés à l'homme en le créant: de l'avoir fait à son image, à sa ressemblance, et immortel en son corps; trois maux les ont 'corrompus': l'ignorance, la concupiscence, l'infirmité du corps; les trois remèdes en sont la sagesse, la vertu, et ce qui est nécessaire à la vie et à une vie plus heureuse. Les sciences qui les procurent sont la philosophie théorique, la philosophie pratique, et la mécanique. Le contraste principal entre ces deux tableaux est dans l'esprit selon lequel ils sont dressés: Richard prend pour idée maîtresse l'histoire de la création et de la chute, et la conception du savoir qui s'y articule est de ce fait toute religieuse; Bernard pense et s'exprime en pur philosophe: voir plus haut, note 26.

[35] *Comm.*, 31, 15-16; et 38, 18-20.

seul Minos[36]. Ils représentent 'nos trois seuls biens', qui 'tirent du Créateur leur origine': la vertu (Eaque), la sagesse (Minos), l'éloquence (Rhadamante); celle-ci, à qui revient d''apprécier la parole', *verbum judicare*, inclut la grammaire, la dialectique, la rhétorique. Ainsi le *trivium*, ou éloquence, est élevé au rang d'un don de Dieu, au même titre que la vertu et la sagesse; du *quadrivium*, des trois sciences théorétiques, plus de nouvelles apparemment: l'accès à la sagesse, c'est la rhétorique.

Quelques pages auparavant l'éloquence était apparue sous une figure à laquelle on ne pouvait guère s'attendre: celle de Cerbère (à propos des vers 16 et suivants). Ce chien des Enfers peut, *in integumento*, représenter soit la Terre (il a trois têtes qui sont l'Europe, l'Asie, l'Afrique, ou encore les trois zones), soit l'éloquence. Telle est l'interprétation proposée par Fulgence, nommément cité par Bernard: le nom de Cerbère signifie 'dévoreur de chair' (*carnem vorans*), et l'éloquence 'pénètre et convainc les esprits charnels des auditeurs (*carneas auditorum mentes*)'; les trois têtes de Cerbère sont les trois disciplines qui la constituent: grammaire, dialectique, rhétorique[37]; nous apprendrons plus loin que les 'antres' dans lesquels Cerbère est enfermé sont 'les arts profonds où est contenue l'éloquence'[38]. Bernard ne dit nulle part, sauf erreur, quel rapport il peut y avoir entre Rhadamante et Cerbère, qui signifient l'un et l'autre l'éloquence. Il n'a pas d'ailleurs à le dire, la logique du mythe ignore la transitivité. Retenons seulement, des trois textes qu'on vient de citer, que les arts du langage, assimilés ensemble à l'éloquence, vont de pair avec la sagesse, à laquelle introduit la rhétorique, qui les couronne.

Le personnage d'Orphée donne un relief nouveau à cette nouvelle façon de penser le savoir. Orphée, sage et éloquent, est fils d'Apollon et de Calliope, c'est-à-dire de la sagesse et de l'éloquence. La cithare qu'il tient figure 'le discours rhétorique', *orationem rhetoricam*, dont les 'couleurs' (*colores*) sont comparables aux accords musicaux (*numeri*). Sans que le mot vienne sous la plume de Bernard on peut aussi bien songer à la vertu (le troisième bien issu du Créateur) en lisant ce qu'il dit de ce poète (et comment oublier ici que la poésie peut introduire à la sagesse?): il incite les paresseux à agir, il appelle les capricieux à la constance, calme les violents — c'est pourquoi on dit qu'il déplace les pierres, arrête les fleuves, adoucit les fauves; enfin 'ayant longtemps

[36] *Quaesitor Minos urnam movet*, Énéide, 6, 432; 'Minos l'inquisiteur agite son urne'; voir *Comm.*, 92, 16-31.

[37] *Comm.*, 87, 20-88, 2; *Fabii Planciadis Fulgentii Opera*, éd. R. Helm (Leipzig, 1898), 20.

[38] *Comm.*, 90, 15-17.

chanté, c'est-à-dire exercé sagesse et éloquence, il reprend sa femme (Eurydice), c'est-à-dire qu'il arrache la concupiscence aux choses de la terre'[39].

Cette dernière conduite ne relève pas ici de la morale personnelle, mais comme les précédentes, de l'action sur les autres, et c'est surtout à cela que pense Bernard: 'un sage qui n'est pas éloquent n'est utile qu'à lui seul; un homme éloquent qui n'est pas sage est tenu pour inutile et nuisible à sa patrie'[40]. Il développe cette idée plus au long en expliquant la suite des événements que raconte Virgile aux vers 418-425: 'd'abord la Sibylle rassasie Cerbère en lui donnant un gâteau; alors Énée franchit l'entrée: d'abord l'intelligence joint la sagesse à l'éloquence, et alors l'esprit rationnel commence en enseignant à se rendre maître des instruments de la parole; alors en effet il met en œuvre savoir et éloquence en dispensant un enseignement plein de sagesse. Car nul ne doit s'arroger le nom de maître avant qu'il ne possède sagesse et éloquence. S'il ose enseigner sans avoir l'une ni l'autre, il lui manquera aussi bien la science que la méthode pour l'exposer. Si la sagesse est seule, il a certes dans l'esprit des choses à dire, mais son défaut est de ne pouvoir exposer avec art ce qu'il sait. Si le maître possède l'éloquence seule, il sait ce qu'est parler, mais il ne sait que dire. C'est pourquoi quand on se consacre à enseigner il faut se mettre en mesure de les joindre ensemble'[41].

Cette nécessaire liaison de la sagesse et de l'éloquence n'est pas une découverte de Bernard, et il n'y a pas à chercher bien loin pour en trouver l'origine: elle est chez Cicéron. 'La sagesse sans l'éloquence', dit-il[42], 'n'est guère utile aux états; l'éloquence sans sagesse n'est souvent que trop funeste et n'est jamais utile'; un homme qui s'adonne à l'éloquence seule sera 'inutile à soi-même et nuisible à sa patrie', *inutilis sibi, perniciosus patriae*: le texte même de Bernard, à un mot près. Il est difficile de croire que la lecture du *De inventione* n'ait pas inspiré les développements qu'on a analysés en dernier lieu. On peut même y rattacher sans invraisemblance une réserve, à propos de la rhétorique, qui contraste avec le rang élevé qui lui est attribué d'autre part. Bernard

[39] *Comm.*, 54, 2-55, 19. Cette interprétation est attachée au vers 119: *Si potuit Manes arcessere conjugis Orpheus* ('Si Orphée a pu évoquer les mânes de sa femme').

[40] *Comm.*, 88, 9-11.

[41] *Com.*, 90, 32-91, 14; certains passages peu clairs ont été traduits 'intuitivement'.

[42] *De inventione*, I, 1. J.R. O'Donnell a noté plusieurs points de ce commentaire où l'influence de Cicéron est sensible, et particulièrement celle du *De inventione* ('The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the Aeneid', *Mediaeval Studies*, 24, 1962, 233-249).

note en effet que dans les 'spéculations sur les incorporels' qui sont l'objet principalement de l'*intelligentia* on ne trouve guère d'ornements rhétoriques: c'est que ceux-ci n'ont pas été inventés pour décorer les développements philosophiques, dont la pureté fait la parure[43]. C'est là sans doute une remarque qui va de soi; mais on peut aussi se rappeler que, contre Hermagoras, Cicéron exclut expressément les questions philosophiques du domaine de l'éloquence[44]. Certes il le fait d'un point de vue inverse de celui de Bernard, qui exclut la rhétorique de l'exercice des sciences théorétiques. Mais une séparation reste ce qu'elle est, qu'on la considère dans un sens ou dans l'autre. On est donc fondé à reconnaître de toute façon, dans ce *Commentaire*, l'influence de l'éloquence romaine à côté de celle de la philosophie grecque. Du même coup on comprend l'apparente différence entre les voies d'accès à la sagesse: par les sciences on y atteint, par l'éloquence on ouvre un chemin à qui veut bien se laisser persuader.

* * *

L'analyse qu'on vient d'essayer est sans doute trop rapide pour réclamer une conclusion. Sur le thème, pour important qu'il soit, de l'accès à la sagesse et de la structure du savoir, Bernard ne donne que des indications fragmentaires, que surtout il ne prend pas la peine de coordonner; mais l'idée générale qu'il s'en fait se laisse pourtant reconstruire assez aisément, dans sa simplicité et avec ses difficultés. Dans un esprit à la fois scolaire, philosophique, initiatique (à quoi contribue sur ce dernier point la pratique de l'exégèse symbolique appliquée précisément au récit poétique d'une descente aux Enfers), il propose un chemin qui passe successivement par les arts du langage, le *quadrivium*, les trois sciences théorétiques, pour parvenir enfin à une 'intelligence' que celles-ci ont préparée, mais qui les dépasse. Il ne s'aperçoit pas, apparemment, que la mathématique, élément du dernier groupe, fait double emploi avec les arts du *quadrivium*; de même que la poésie est presque le terme de l'itinéraire du savoir, que pourtant elle précède; de même encore qu'il assigne à la rhétorique deux places différentes: d'une part comme troisième des arts du langage, d'autre part comme médiatrice à la sagesse — ce qui revient à décaler le *trivium* entier

[43] *Comm.*, 43, 13-21.
[44] *De inventione*, I, VI.

ou à le scinder en une matière scolaire et un art effectif. La rhétorique a donc en commun avec la poésie de n'avoir pas de lieu bien déterminé. Or cela tient à ce que Bernard juge essentielle l'union de la sagesse et de l'éloquence, qui est un autre nom du *trivium*: on ne saurait être sage pour soi seul, il faut communiquer ce bien où l'on a accédé. Il cherche donc à lier en un seul ensemble les leçons d'Aristote et de Platon, et celle de Cicéron; ou, pour rester dans le monde de symboles où se meut sa pensée, il ne lui suffit pas d'avoir monté aux rochers de Cumes, il faut ensuite passer par l'antre de Cerbère.

Fernand Van Steenberghen

NOTE D'HERMÉNEUTIQUE: LA 'TOURNURE DIALECTIQUE' DANS LA LITTÉRATURE DE L'ÉCOLE

Professeur à l'Université de Louvain de 1898 à 1925, le chanoine Léon Becker a donné, pendant plus d'un quart de siècle, le grand cours de 'théodicée' aux étudiants du doctorat à l'Institut supérieur de philosophie[1]. Assez curieusement, l'étude approfondie de la théologie naturelle était alors répartie en deux cours confiés à des titulaires différents: l'un portait sur l'existence de Dieu, l'autre (intitulé 'théodicée'), sur la nature et les attributs de Dieu. Le cours de Becker était, en fait, un commentaire de la *Somme théologique* de S. Thomas; texte en main, il expliquait toutes les questions de la *Prima pars* qui ressortissent au *De Deo uno* et au *De Deo creante*.

Pour la plupart des étudiants, le cours de théodicée était une révélation, l'événement majeur du doctorat. Pendant nos premières années d'études, nous avions eu des maîtres éminents et parfois brillants, tels que Léon Noël, Albert Michotte, Nicolas Balthasar. Après quelques leçons de Becker, nous étions conquis et 'convertis', vivement impressionnés par cet enseignement vraiment 'magistral', très personnel, à la fois simple et profond. Nous avions le sentiment de découvrir enfin l'authentique manière de philosopher. Après plus d'un demi-siècle, je garde le souvenir très vivace de l'attention religieuse avec laquelle, de 8.30 à 10 heures, deux fois par semaine pendant toute l'année, nous écoutions ce maître exceptionnel.

En parcourant, ces jours derniers, mes notes de cours de 1922-1923 avec le regard critique du vieux médiéviste qui a beaucoup étudié S. Thomas et son siècle, j'ai apprécié la qualité de l'exégèse thomiste du chanoine Becker. Non seulement son interprétation des textes était d'ordinaire très exacte, mais il avait une connaissance assez remarquable, pour l'époque, du contexte historique et notamment des sources de S. Thomas. D'où tenait-il sa formation thomiste? Il avait conquis, à

[1] Sur le chanoine Becker on pourra lire les deux notices publiées par N. Balthasar: 'In memoriam. Léon Becker', dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, 26 (1925), p. 333-356; 'Éloge funèbre de M. le chanoine Becker...' dans *Université catholique de Louvain, Annuaire 1920-1926*, p. CCLXX-CCLXXXIX.

l'Université Grégorienne, les doctorats en philosophie et en théologie (1886-1893); ses maîtres les plus estimés avaient été le P. Billot et surtout le P. Mattiussi, deux thomistes convaincus, dont les options philosophiques venaient de recevoir une approbation décisive dans l'encyclique *Aeterni Patris* (1879). Professeur de physique (!), Mattiussi donnait également un cours sur la philosophie de S. Thomas et ce cours avait grand succès. Il paraît certain que Becker devait à Mattiussi son admiration pour S. Thomas et l'initiation à la lecture intelligente de ses écrits. Mais son admiration n'était pas aveugle: il apercevait fort bien les points faibles de la pensée du saint docteur et surtout de l'expression médiévale de sa pensée[2].

C'est pendant ses leçons de théodicée que le chanoine Becker relevait souvent, dans les textes qu'il expliquait, ce qu'il appelait la 'forme dialectique' ou la 'tournure dialectique' de la pensée de S. Thomas, mettant ses auditeurs en garde contre les écueils de cette manière très 'scolastique' de parler. Je n'ai pleinement compris que plus tard la portée de ces observations et j'ai acquis la conviction qu'elles ont une importance considérable. C'est ce que je voudrais montrer ici par l'examen de quelques textes.

Pour comprendre dans sa genèse ce caractère de la littérature scolastique, il faut se rappeler que, pendant tout le moyen âge, l'étude théorique de la logique aristotélicienne (appelée souvent *dialectica*) et les exercices pratiques où l'on s'entraînait à l'application des lois logiques dans l'analyse d'un problème et la discussion des diverses solutions possibles, ont joué un rôle primordial dans la formation scientifique.

L'initiation à la science et à l'art du raisonnement était assurée par les écoles d'arts libéraux (les facultés des arts à partir du XIIIe siècle), mais les 'disputes' de tout genre ont également joué un rôle essentiel dans la formation des théologiens, des juristes et même des médecins. Grâce à cet entraînement systématique et prolongé, les étudiants acquéraient une habileté étonnante dans les joutes académiques; ils en arrivaient à 'jongler' brillamment avec les 'êtres de raison' et à exploiter toutes les finesses de la logique formelle avec une virtuosité extraordinaire. Mais

[2] Le P. Guido Mattiussi (1852-1925) est mort quelques mois avant le chanoine Becker. On lui attribue la rédaction des XXIV thèses thomistes soumises à l'approbation de la Congrégation des études en 1914; en tout cas il en a publié un commentaire en 1917 (*Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi*), traduit en français par l'abbé Jean Levillain (*Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, Turin, 1926). Sur le P. Mattiussi, voir la *Revue néo-scolastique de philosophie*, 26 (1925), p. 215-216 et l'*Avant-propos* de l'ouvrage de J. Levillain, p. VII-XII.

cette formation intensive à la dialectique n'allait pas sans une certaine déformation, sans une certaine hypertrophie de l'activité conceptuelle et des constructions abstraites. C'est une déformation de ce genre que trahit la 'tournure dialectique'.

En voici un premier exemple. Dans l'opuscule *De ente et essentia*, œuvre de jeunesse, S. Thomas traite, au chapitre IV, de l'essence des substances immatérielles, c'est-à-dire des créatures spirituelles (les 'anges' de la théologie). Ici plus de composition de matière et de forme comme dans les substances corporelles; mais il y a lieu de distinguer, dans ces substances, la *forma* et l'*esse*. Pourquoi cette distinction? Parce que l'analyse de l'essence de ces êtres révèle le caractère *extrinsèque* et *accidentel* de leur existence:

> Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest.
> Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.
> Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate[3].

Que penser de cette démonstration? Il est exact que la définition d'une chose n'implique jamais son existence actuelle. Dès lors, *dans la prédication logique*, l'existence n'est pas un attribut essentiel, mais accidentel; dans la classification des cinq prédicables proposée par Porphyre, l'existence doit figurer parmi les *accidents* (au sens logique du terme). Lorsque je dis 'Pierre existe', le terme 'existe' ne désigne ni le genre (animal), ni la différence spécifique (raisonnable), ni l'espèce (homme), ni même une propriété nécessaire de l'homme (intelligent, capable de rire), mais un attribut facultatif ou accidentel. Bref, considéré à la lumière de sa définition, Pierre n'existe pas nécessairement, il peut ne pas être, il est contingent.

Mais lorsqu'il existe, l'*être*, la perfection ontologique le constitue évidemment en lui-même de la manière la plus intime: il ne serait rien s'il n'était vraiment *être*. Et cet être qui le constitue n'a rien d'extrinsèque ou d'accidentel: sa nature ou son essence n'est rien d'autre que sa *manière d'être* individuelle. Sur la base du raisonnement de S. Thomas, rien ne nous autorise à distinguer, dans cet être concret, un *esse* et une *essentia*[4].

[3] Édition Léonine, t. 43 (1976), p. 376.

[4] Bien entendu, je pense qu'on peut démontrer la composition réelle constitutive de tout être fini, mais par une autre voie. Cf. F. Van Steenberghen, *Ontologie*, 4[e] édition, Cours publiés par l'Institut supérieur de philosophie (Louvain, 1966), p. 94-104.

On saisit ici sur le vif la 'tournure dialectique' de la pensée de S. Thomas et l'usage illégitime qui en est fait. Constatant que l'existence actuelle est un prédicat accidentel, étranger à l'essence des êtres, il en conclut deux choses: la *contingence* des êtres définis et leur *composition* réelle d'*esse* et d'*essentia*. Or ces implications ne sont pas légitimes:

1. Si nos définitions ne comportent jamais l'existence actuelle de l'objet défini, cela tient tout simplement à la nature de notre connaissance abstractive. La définition est une construction de concepts abstraits, qui relève de ce que S. Thomas appelle la *simplex apprehensio*, c'est-à-dire le pouvoir conceptif ou représentatif de l'intelligence, et le concept fondamental, impliqué dans tous les autres, est le concept d'être. L'affirmation de l'existence relève au contraire, comme toute affirmation, du pouvoir judicatif de l'intelligence, que S. Thomas appelle *intellectus componens et dividens*, c'est-à-dire affirmant ou niant un attribut d'un sujet; et l'affirmation fondamentale impliquée dans toutes les autres est l'affirmation d'existence.

Mais notre connaissance des natures ou des essences est trop imparfaite pour que nous puissions y lire la contingence ou la nécessité. Lorsqu'il s'agit de natures corporelles, leur contingence nous est révélée par le fait que ces êtres commencent et cessent d'exister. Mais comment savoir si les êtres spirituels finis (à supposer que leur existence soit acquise) sont contingents ou nécessaires? Nous sommes d'ailleurs bien incapables de les définir!

2. Le raisonnement de S. Thomas ne démontre pas davantage la composition réelle de la substance finie: si l'existence actuelle est étrangère à nos définitions, cela tient uniquement à notre façon de connaître et cela ne révèle rien sur l'être des choses. C'est si vrai que, même lorsqu'il s'agit de Dieu, nous devons démontrer son existence à partir d'une définition nominale qui ne l'implique pas [5]. Mais après avoir établi qu'il existe réellement comme cause créatrice du fini, nous reconnaissons en lui l'Être nécessaire de soi, *dont l'essence implique l'existence*.

S. Thomas va beaucoup plus loin encore dans l'exploitation de sa première démonstration. Du fait que l'existence est étrangère à nos définitions, il croit pouvoir conclure qu'elle est 'reçue', qu'elle provient d'une cause extérieure: en effet, dit-il, l'existence actuelle ne peut pas être une 'propriété' dérivant de l'essence car, dans cette hypothèse, l'essence

[5] Cf. F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Philosophes médiévaux, XXIII (Louvain-la-Neuve, 1980), p. 39 et p. 288-296.

produirait sa propre existence, ce qui est évidemment absurde; l'existence doit donc venir d'ailleurs et finalement tous les êtres qui 'reçoivent' l'existence doivent la tenir d'un Être qui ne la reçoit pas, mais qui existe par essence et donc nécessairement[6].

Le point de départ de ce nouveau raisonnement étant caduc, ce dernier l'est également. Mais il pèche aussi par un nouvel abus de la 'tournure dialectique', car il transpose indûment l'ordre conceptuel dans l'ordre réel. S. Thomas parle comme si les essences possédaient de soi une réalité diminuée capable de recevoir l'*esse* venu de la Cause première. Ce n'est certainement pas ce qu'il veut dire, car il sait fort bien que les essences n'ont aucune réalité avant d'être créées et que l'être fini est tout entier le terme de l'acte créateur. Mais il semble oublier que dans l'ordre conceptuel seulement l'existence actuelle est un prédicat accidentel et extrinsèque lorsqu'on l'attribue à une essence abstraite.

Le passage du *De ente et essentia* que nous venons d'analyser est sans doute le cas le plus grave de l'abus de la 'tournure dialectique', puisque celle-ci donne lieu à des conclusions importantes, mais illégitimes, dans l'ordre réel. Heureusement ces abus sont rares chez S. Thomas. Becker soulignait souvent la sûreté de la pensée du saint docteur, la comparant (avec quelque irrévérence) à l'agileté du chat, 'qui retombe toujours sur ses pattes': d'ordinaire, en effet, le détour des formules qui, prises en rigueur de termes, ne valent que dans l'ordre des concepts, n'empêche pas sa pensée de saisir le réel avec une exactitude surprenante. C'est ce que nous allons constater dans les exemples suivants.

Dans la *Summa contra Gentiles*, livre I, chapitre 15, S. Thomas part de l'existence d'êtres contingents (*possibilia esse et non esse*) pour établir l'existence d'un Être nécessaire de soi et éternel. Le principe qui est à la base de la démonstration est une forme du principe de causalité: *Omne quod est possibile esse, causam habet*. Pourquoi?

> quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa.

Nouvel exemple de 'tournure dialectique'. Dans l'ordre réel, le contingent ou le 'possible' *n'est rien par soi*; n'étant rien, il ne saurait être 'indifférent à être ou ne pas être' puisque, de soi, il est étranger à l'être. Mais dans l'ordre conceptuel, le contingent peut se définir 'ce qui peut être ou ne pas être', car ici le contingent est une notion abstraite, à laquelle les prédicats 'existe' et 'n'existe pas' peuvent indifféremment

[6] Édition Léonine, p. 377.

convenir; seule l'intervention d'une cause peut rompre cette indifférence. En vrai scolastique féru de logique, S. Thomas emprunte spontanément le détour de l'ordre conceptuel, au lieu de dire simplement, comme il le fera dans la *Somme théologique*: 'le possible n'étant rien de soi, seule une cause existante peut lui donner l'être'[7]. Ici toutefois la 'tournure dialectique' ne présente aucun inconvénient grave, car S. Thomas n'en déduit aucune conclusion illégitime.

Dans le passage de la *Somme théologique* que je viens de citer, la forme dialectique de la *Summa contra Gentiles* est heureusement corrigée. Il ne faudrait pas croire, pour autant, que la 'tournure dialectique' ne se rencontre plus dans le chef-d'œuvre de S. Thomas. Elle y est encore fréquente et on pourrait en donner de multiples exemples. En voici un, qui est très typique:

A propos de la notion d'infini, le saint docteur explique que la matière première et la forme substantielle ont, l'une et l'autre, un certain caractère d'infinité, qu'elles perdent par leur union:

> ...infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinata huius rei[8].

Dans l'ordre réel, la matière n'existe jamais sans être déterminée par une forme et, dès lors, elle n'est jamais 'en puissance à de multiples formes'; la forme, de son côté, n'existe jamais sans déterminer la matière et elle n'est jamais 'commune à plusieurs'. S'il fallait voir dans les formules de S. Thomas l'expression directe du réel, il faudrait imaginer un univers platonicien de formes subsistantes (les Idées), 'participées' par la matière, réceptacle indéterminé; reçue dans la matière, l'Idée est limitée et multipliée dans une pluralité d'individus de même espèce.

Ce n'est certainement pas ce que S. Thomas veut dire, toute sa philosophie en témoigne. Il sait que, dans le composé hylémorphique, matière et forme sont des composants corrélatifs, dont chacun est marqué par l'autre et qui contribuent tous deux à constituer l'individu corporel. Il sait aussi que la matière a la mystérieuse propriété d'être indéfiniment divisible, propriété qui se manifeste par la 'quantité' (extension spatiale et succession temporelle); enfin cette situation permet

[7] C'est ainsi qu'il s'exprime dans la *Tertia via* de la *Somme théologique* (*Prima pars*, q. 2, art. 3): 'quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est'.

[8] *Somme théologique*, *Prima pars*, q. 7, art. 1, corpus.

de concevoir que la même perfection formelle (l'humanité, par exemple) soit reproduite en de multiples exemplaires, la forme étant individuée et multipliée par la matière, fondement substantiel de la quantité[9]. S. Thomas exprime tout cela dans un langage emprunté à l'ordre conceptuel. Dans cet ordre, le concept abstrait de 'matière' représente un objet indéterminé, capacité illimitée d'information. Le concept de forme (*forma in se considerata*), également abstrait, représente une certaine perfection, une certaine 'forme d'être' attribuable à une série indéfinie d'individus (*communis est ad multa*). Partant de ces deux concepts abstraits ainsi définis, S. Thomas construit le nouveau concept de 'composé de matière et de forme'; dans ce composé, la matière, de soi illimitée dans sa capacité d'information, est 'limitée' ou déterminée par la forme, tandis que la forme, de soi une et parfaite dans sa nature, est 'reçue' et 'limitée' par la matière.

Ici comme dans l'exemple précédent, le détour de la forme dialectique n'entraîne aucune conclusion illégitime dans la philosophie du saint docteur.

Que conclure de ce bref exposé?

Je suis de ceux qui reconnaissent la haute valeur de la pensée de S. Thomas d'Aquin et la fécondité possible d'une restauration du thomisme selon le programme esquissé, il y a un siècle, par Léon XIII dans l'encyclique *Aeterni Patris*. Toutefois une longue expérience a mûri en moi une autre conviction, tout aussi ferme que la première: l'étude scientifique, seule féconde, de la pensée de S. Thomas n'est pas un jeu d'enfant, mais exige une solide formation[10]. Un des principaux écueils auxquels se heurte le jeune lecteur de S. Thomas est précisément l'expression fréquente de sa pensée par le détour des relations d'ordre conceptuel. S'il n'est pas averti de cette particularité, il risque de commettre les plus graves contresens. Or il faut une formation philosophique sérieuse et un sens critique toujours en éveil pour échapper à ce danger. Le but de ces pages est d'attirer l'attention sur cet aspect de l'herméneutique thomiste[11].

[9] On reconnaît ici la doctrine bien connue du principe d'individuation, qui est, pour S. Thomas, 'materia signata quantitate' (la matière, dont la divisibilité est 'manifestée' ou 'désignée' par la quantité, seule accessible à notre expérience).

[10] J'ai longuement exposé ces vues dans mon *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Philosophes médiévaux, XVIII (Louvain, 1974), p. 257-266.

[11] On peut trouver des cas de tournure dialectique chez tous les écrivains de l'École; c'est la raison du titre général donné à cette note. Les exemples ont été empruntés à S. Thomas parce qu'il est le plus lu d'entre eux et qu'il est donc particulièrement opportun d'attirer l'attention sur cet écueil dans ses écrits.

Paola De Santis

ABELARDO INTERPRETE DEL CANTICO DEI CANTICI PER IL PARACLETO?

Il *sermo* XXIX della raccolta abelardiana per il Paracleto è una esortazione alla castità rivolta a vergini consacrate[1]; ad esse si propone come modello una donna coniugata, s. Susanna, che, pur avendo fatto una scelta di vita meno elevata e impegnativa della loro, si era mostrata molto più virtuosa, tanto da costituire un rimprovero e un incitamento per le 'sponsae Christi'[2]. Il tema del *sermo* è introdotto dal commento di *Ct*. 3, 2, dove Abelardo fa riferimento e riassume un suo commento di *Ct*. 3, 1, già noto alle ascoltatrici:

> Audistis, charissimae, atque utinam exaudissetis *beatam illam sponsae sollicitudinem in Cantico canticorum, ad exhortationem vestram diligenter descriptam*. Quae cum diu quaesitum in lectulo dilectum invenire non posset: 'Surgam, inquit, et circuibo civitatem; per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea' (*Ct*. 3, 2)[3].

Una *descriptio* di *Ct*. 3, 1, sermone od omelia che fosse, non è mai stata segnalata tra le opere di Abelardo[4]; questi, però, ha commentato più

[1] Il sermo è rivolto soprattutto a *virgines*: cfr PL 178, 557 C, 558 C, 559 A, 559 D; in altri sermoni Abelardo distingue tra *sorores* e *virgines*: cfr. *sermo* XVIII, 507 B: 'Charissimae sorores et virgines Paraclitenses'; *sermo* XXXI, 572 A e 573 A: '...dilectissimae sorores', 'Vos tandem alloquor, virgines...'. Questo sermone è sicuramente autentico: cfr. D. Van Den Eynde, 'Le recueil des sermons de Pierre Abélard', *Antonianum*, 37 (1962), p. 44; ma esso è anche uno dei tanti della raccolta per i quali non esiste tradizione manoscritta (cfr. *ibidem*, p. 17-19); il testo stampato nel Migne, che riproduce quello dell'*editio princeps* del 1616, curata da F. D'Amboise e A. Duchesne, presenta una lacuna (cfr. *infra*, n. 2) e un passo forse corrotto: cfr. *infra*, n. 16.

[2] Cfr. PL 178, 557 D: '...ad Susannam coniugatam, quae (...) vestri minoris propositi et majoris virtutis fuit, stylum converto; ut in ejus comparatione, si quae sacri propositi feminae minus quam noverint habeant, de suo defectu erubescant'.

[3] v. *ibidem*, 555 A.

[4] D. Van Den Eynde, 'Les écrits perdus d'Abélard', *Antonianum*, 37 (1962), p. 467-80, individua quattro opere perdute: l'*Expositio in Ezechielem*, di cui si parla nell'*Historia calamitatum* (ed. J. Monfrin, Paris 1967, p. 69-70); una lettera ai canonici di S. Martino di Tours, a cui replica Roscellino nella *Epistola* XV (PL 178, 357 C-362 D); l'*Exhortatio ad fratres et commonachos*, a cui si fa riferimento nel *Soliloquium* (PL 178, 1877 D- 1878 A), che non è parsa identificabile con il frammento di sermone ritrovato recentemente da J.L. Engels, '*Adtendite a falsis prophetis* (Ms. Colmar 128, ff. 152v/153v). Un texte de Pierre Abélard contre les cisterciens retrouvé?' in *Corona Gratiarum. Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustro complenti oblata*, II (Brugge - 's-Gravenhage, 1975), p. 220-21; una *Grammatica*, citata nel libro IV della *Theologia*

volte questo versetto; sulle tracce della sua autocitazione, si può, quindi, tentare di identificare il testo che parla della *sollicitudo* della sposa del Cantico[5]. Tale ricerca ha un certo interesse, perché si conoscono pochissimi commenti sul Cantico dedicati a comunità femminili[6], mentre esso era, come è noto, lo scritto biblico più letto e commentato nei monasteri del XII secolo[6a]. Inoltre, se si ritrovasse questo commento tra gli scritti abelardiani, si potrebbe dare una fisionomia e una destinazione più sicure al *sermo* XXIX, che D. Van Den Eynde riteneva una mera esercitazione letteraria, ma che, invece, sembrerebbe riferirsi ad una realtà di fatto, se non altro ad un clima di lassismo morale infiltratosi in una comunità monastica[7]. Per quanto se ne sappia, una situazione del

Christiana (Ms. *Vat. Reg.* lat. 159, ff. 102v-103r), e un *Psalterium*, di cui si parla nell'*Epistola* III (II dell' ed. Muckle, *Mediaeval Studies*, 15 (1953), p. 73); quest'ultimo è probabilmente il *collectaneum* trasmesso dal Ms. *Chaumont*, Bibliothèque municipale 31: cfr. Ch. Waddell, 'Peter Abelard as Creator of Liturgical Texts', *Trierer Theologische Studien*, 38 (1980), p. 268 e 272-74.

[5] Il sermo XXIX contiene un'altra autocitazione, di cui non si è riusciti a trovare la provenienza e che viene, qui, segnalata all'attenzione degli studiosi: 'De quibus (vetulae meretrices) quodam loco me scripsisse recolo: Vetus meretrix se propagat in adulescentulis' (PL 178, 556 B).

[6] Sembra che sia pervenuto un solo commento del Cantico, composto espressamente per monache: i *Commentaria super Canticum Salomonis* (ed. in PL 195, 1001-1278: cfr. F. Stegmüller, n. 8395, *Rep. Biblicum Medii Aevi* (Matriti, 1955), p. 445-46) del benedettino Wolberone († 1167), abate di S. Pantaleone a Colonia, che sono dedicati alle claustrali di Nonnenwerth: cfr. F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden, 1958), p. 71-76, che si sofferma in particolare sugli autori dei secoli XI e XII; forse anche il commento di alcuni versetti del Cantico, dell'abate Irimberto di Admont († 1177), edito da B. Pez, in *Thesaurus anecdotorum novissimus*, II, 1 (Augsburg, 1721), p. 367-424, era dedicato alle religiose dei monasteri benedettini di S. Giorgio in Carinzia (diocesi di Salisburgo) e di Bergen, presso Neuburg sul Danubio (diocesi di Eichstätt), di cui questi aveva promosso la riforma: cfr. F. Ohly, *Hohelied-Studien*... p. 269-70; altra traccia di un commento sul Cantico rivolto a monache si trova nel MS. *Bodl.* 24 (XII-XIII secolo), ff. 96-113, contenente una prima redazione dei sermoni I e II sul Cantico di Gilberto di Hoyland (PL 184, 11-18), che sembra fossero stati composti originariamente per monache cisterciensi: cfr. J. Leclercq, 'La première rédaction des sermons "in Cantica" de Gilbert de Hoyland', *Revue bénédictine*, 62 (1952), p. 290 e n. 24.

[6a] Sul Cantico come manuale-guida del contemplativo, cfr. le osservazioni di M.-M. Davy, *Initiation médiévale. La philosophie au XIIe siècle* (Paris, 1980), p. 239-49; ed anche J. Leclercq, *Monks and Love in Twelfth-Century France* (Oxford, 1979), p. 35-61.

[7] Cfr. D. Van Den Eynde, 'Le recueil...', p. 44. L'accenno a episodi di grave decadimento morale si può cogliere nel paragone iniziale tra la bellezza fisica, ma soprattutto interiore, di Susanna e la laidezza e deformità interiore di certe religiose, che arrivavano alle violazioni più gravi del voto di castità (555 D-556 B); a questa situazione si ricollega l'apostrofe, rivolta ai chierici e ai sacerdoti corruttori delle monache, che è inserita nella *peroratio* finale (563 C-D). Si potrebbe, a tutta prima, pensare che i casi di corruzione, a cui si richiama Abelardo, siano un espediente retorico per rendere più efficace l'esortazione, mediante la forte antitesi tra la coniugata casta e le consacrate corrotte; tanto

genere si colloca meglio nel clima di Argenteuil, dove, del resto Eloisa rimase fino al 1129 e di cui fu priora[8], che in quello del Paracleto[9]; in ogni caso, questi due testi costituirebbero un documento importante per la storia delle origini della comunità monastica paraclitense.

Oltre che nel *sermo* XXIX, il versetto *Ct.* 3, 1 è commentato e citato più o meno direttamente nei sermoni XXVIII, XXXI, XXXIII e nell'*Epistola* VIII[10]; ma solo due, tra questi scritti, sono rivolti a donne: il *sermo* XXXI e l'*Epistola* VII[11].

più che egli poteva aver presente il *De lapsu virginis consecratae liber unus*, allora attribuito a s. Ambrogio o a s. Gerolamo (cfr. E. Cazzaniga, *Praefatio* a Incerti Auctoris, *De lapsu Susannae*, Corpus Paravianum, 41, Paraviae 1948, p. LVI-LIX), a cui il sermone abelardiano si avvicina almeno in tre punti: dove si afferma che la corruzione della carne è frutto della corruzione della mente (cfr. *sermo* XXIX, 556 A; *De lapsu*..., p. 23), nell'esempio di fortezza d'animo mostrata dalla Susanna biblica (cfr. *sermo* XXIX, 557 C-D; *De lapsu*..., p. 24) e nell'invito a non temere il pericolo di morte e ad invocare aiuto per dimostrare la propria innocenza (*sermo* XXIX, 558 C-D; *De lapsu*..., *ibidem*); anche l'apostrofe contro i sacerdoti ha un corrispettivo nell'invettiva del *De lapsu*... contro l'adolescente corruttore e sacrilego (p. 30). Non si può dire, però, che abbia valore retorico l'inciso *ut audio*, inserito nell'allocuzione agli uomini (PL 178, 363 D); a tal proposito, si nota che Abelardo dichiara anche di non volersi dilungare su fatti così sconvenienti, bastandogli di aver proposto alle parti interessate il giudizio che è loro applicabile (PL 178, 563 D); sembrerebbe, quindi, che il sermone si riferisca a una situazione reale, che riguarda la comunità a cui egli si rivolge.

[8] Cfr. A. Lesort, art. 'Argenteuil', in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, IV (Paris, 1930), col. 24-25.

[9] Sui disordini morali ad Argenteuil abbiamo testimonianze sostanzialmente concordi, per quanto non identiche: l'abate Sugieri, che recuperò Argenteuil a s. Dionigi, parla di un gran numero di monache che vivevano disordinatamente (cfr. *Liber de rebus in administratione sua gestis*, ed. A Lecoy de la Marche, in Sugier, *Œuvres complètes*, Paris 1865, p. 368), mentre il cardinale legato Matteo di Albano, intervenuto al concilio di Parigi (1129), in cui si deliberò l'espulsione delle monache da Argenteuil, riferisce che le monache corrotte erano poche: cfr. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 21 (Graz, 1961), col. 379. Sulla disciplina che vigeva al Paracleto abbiamo una testimonianza dello stesso Abelardo, che nel sermo XXX (*De elemosina pro sanctimonialibus de Paraclito*) afferma: 'Hoc vero monasterium noviter constructum nec a divite quodam fundatum est nec possessionibus ditatum. Quod tamen in divinis officiis et disciplina regulari non minori studio perseverare quam cetera gratia Dei novimus' (*PL* 178, 568 D-569 A); qui Abelardo si riferisce ai primissimi tempi del Paracleto (cfr. A. Granata, 'La dottrina dell'elemosina nel sermone *Pro sanctimonialibus de Paraclito*', *Aevum*, 47 (1973), p. 36-37), ma è da pensare che lo stesso clima di pietà e di disciplina si mantenesse negli anni successivi, come fanno supporre le lettere di Pietro il Venerabile a Eloisa (cfr. *Ad Eloysam Abbatissam*, Letter 115, ed. G. Constable, I, Cambridge, Mass., 1967, p. 305-306) e i privilegi papali, che confermano le numerose donazioni (cfr. *Historia calamitatum*, ed. Monfrin, p. 100 e Ch. Lalore, *Cartulaire de l'Abbaye du Paraclet*, Collection des principaux Cartulaires du Diocèse de Troyes, II, Paris, 1878, p. 1-6).

[10] Cfr. PL 178: *sermo* XXVIII, 552 C; *sermo* XXXI, 569 D-570 B; *sermo* XXXIII, 595 C-D; *Epistola* VIII (VII), ed. T.-P. Mc Laughlin, *Mediaeval Studies*, 18 (1956), p. 284.

[11] Oltre al *sermo* XXXIII (*De sancto Joanne Baptista*) dedicato ai suoi confratelli (*fratres et commonachi*, 582 B), anche il *sermo* XXVIII (*In Dedicatione Ecclesiae*) è rivolto a *fratres* (551 D), probabilmente monaci sacerdoti, dato che parla del tempio come allegoria dell'anima contemplativa e prende in considerazione la tipologia di Giacobbe contempla-

Abelardo cita *Ct.* 3, 1 sempre a proposito della vita contemplativa, cogliendo solo il significato spirituale-ascetico dell'allegoria[12]: il *lectulus* esprime la *quies*, la *tranquillitas* della vita consacrata, in cui l'anima è più libera di dedicarsi a Dio, lontana dai piaceri e dalle preoccupazioni del mondo; esso equivale, perciò, alla *continentia carnis*, al *propositum* e, in senso lato, al *claustrum*[13]. Il *lectulus* indica, inoltre, la tensione amorosa dell'anima che cerca Dio ('...summo ei desiderio adherentis'), e il raggiungimento dell'unione totale con lui: '...quasi cum eo unus spiritus fit'[14]. Nei testi che verranno presi in considerazione (*sermones* XXIX e XXXI; *Epistola* VIII), si notano alcune variazioni, anche letterali, nel commento di *Ct.* 3, 1, che forse val la pena di esaminare. Nel *sermo* XXIX l'*anima perfecta* cerca esempi di castità perfetta in coloro che vivono con lei nel *lectulus- continentia carnis*[15]; il diminutivo sta ad

tivo e sacerdote: cfr. 551 D, 553 C e 554 a; D. Van Den Eynde ritiene che l'allocuzione *fratres* sia generica e non precluda l'appartenenza di un sermone alla collezione originaria dedicata alle monache (cfr. 'Le recueil...' p. 39), ma questa considerazione, per questo, come per altri sermoni, non sembra valida: cfr. *infra*, p. 293.

[12] Invece, commentando i vv. *Ct.* 30 3, 9-10 e *Ct.* 3, 11, in tutt' altro contesto, Abelardo prenderà in considerazione anche il senso mistico (cfr. *infra*, n. 41), secondo lo schema fissato una volta per tutte dal commento origeniano: cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I, p. 202, 203 e 237; sul prevalere del senso mistico o del senso spirituale nell'esegesi monastica del cantico, cfr. E. Baccetti, 'Il cantico dei cantici nella tradizione monastica', in *Bibbia e spiritualità*, Biblioteca di cultura religiosa, 79, a cura di C. Vagaggini e G. P Penco (Roma, 1967), pp. 388-292: L'interpretazione data da Abelardo a *Ct.* 3, 1 è abbastanza vicina a quella della *Super Cantica canticorum expositio*, PL 79, 502 A-D, attribuita a Gregorio Magno ed, in realtà, composta, alla fine del secolo XI, da Roberto di Tombelaine (cfr. B. Capelle, 'Les homélies de Saint Grégoire sur le Cantique', *Revue Bénédictine*, 41, 1929, p. 207), dove, in particolare, si ritrova la stessa interpretazione data da Abelardo, nel *sermo* XXIX, alla ricerca dello sposo *per vicos et plateas*: nella ricerca dell'unione perfetta con lo Sposo, l'anima perfetta può trovare esempi e incitamenti non solo 'in spiritualibus, sed et in ipsis etiam carnalibus' (502 C).

[13] Cfr. *sermo* XXIX, *loc. cit. infra*, n. 15 e n. 20; *sermo* XXXI, 570 A: 'Lectulus vero qui arctior est et paucos capit sanctae continentiae quietem exprimit...'; *Epistola* VIII, p. 284: 'Quisquis itaque quietis monasticae secretum desiderat lectulum magis quam lectum se habere gaudeat', e *ibidem*, p. 248: '...ne lectulum nostrae quietis frequentia hominum concutiat'; *sermo* XXVIII, 552 C: 'Hic autem locus (ubi Jacob dormiens requiescit) claustralis vita est continentum, qui a tumultuosa saeculi vita ad quietem monasticam transeunt... Quae quidem tranquillitas a Domino nomine lecti, a Sponsa in Canticis nomine lectuli designatur...'; *sermo* XXXIII, 595 C-D: 'Quid enim sponsa in lectulo quiescens intelligitur, nisi fidelis anima quae, relicta saeculi tumultuosa vita, tranquillitatem solitariae tanto amplius diligit, quanto in ea liberius Deo deservit?'; sulla tradizione mistica seguita da Abelardo cfr. le osservazioni di J. Leclercq, '*Ad ipsam sophiam Christum*. Le témoignage monastique d'Abélard', *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 46 (1970), p. 161.

[14] v. *Epistola* VIII, p. 284 e *sermo* XXXI, 570 A; sul tema del *lectulus* nella tradizione monastica, specialmente del secolo XII, cfr. J. Leclercq, '*Lectulus*. Variazioni su un tema biblico nella tradizione monastica', in *Bibbia e spiritualità*..., p. 419-436.

[15] Cfr. PL 178, 555 A: 'In lectulo dilectum quaerit, et non invenit, cum anima perfecta fatuis virginibus adjuncta opera ipsarum considerans, exemplis earum instrui cupit, quas de continentia carnis in magna virtutum perfectione esse credit'.

indicare che solo pochi sono capaci di mantenere il difficile *propositum*, ed è contrapposto a *lectus*, senza che, però, tale distinzione sia sviluppata[16]. Nel *lectulus*, tuttavia, l'anima non trova lo sposo, perché è attorniata dalle vergini folli, cioè da coloro, che, incapaci di riconoscere il significato e il valore della castità, la disgiungono dalla carità, trasformandola in superbia, e sono rifiutate da Cristo; lo sposo, perciò non può essere con loro[17]. Allora l'anima si allontana mentalmente dal *lectulus* e cerca esempi di virtù tra coloro che vivono nel secolo[18]; anche tra i laici coniugati esistono gradi diversi di perfezione e la loro vita è tanto più lodevole, quanto più è ricca di virtù ascetiche, come quella di Giobbe e di Susanna[19]. Il *lectulus* equivale, dunque, alla categoria di coloro che hanno fatto voto di castità e che vivono nel *claustrum*, dove, però, talvolta non si praticano le virtù ascetiche che conducono all'incontro con lo sposo Cristo[20].

Il *sermo* XXXI (*De apostolis et de diaconis qui ab eis derivati sunt obsequio sanctarum viduarum*) è un'omelia sul versetto 3, 7 del Cantico: 'En lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel, omnes tenentes gladios, et ad bella doctissimi. Uniuscuiusque ensis super femur suum propter timores nocturnos'[21]. I *sexaginta fortes* sono gli apostoli e i diaconi, che, prima nella Chiesa primitiva, poi nell'età dei

[16] Cfr. *ibidem*, 555 B: 'Cum enim ista carnis continentia, et hujus tam ardui propositi observantia paucorum sit, talium vita a tumultu saeculi remota lectulo potius quam lecto comparatur, quia magna quies est a molestiis nuptiarum vacare et a voluptatibus carnis operam non dare'; la sintassi di questa frase riferisce la *magna quies* a *lectulus*, mentre per la simmetria logica del paragone, come *paucorum* è riferito a *lectulo*, così *magna quies* dovrebbe spiegare *lectus*, come si legge del resto nel *sermo* XXXI, 569 D-570 A: 'Lectus itaque qui maior est et multos capit... Lectulus vero qui arctior est et paucos capit...'; il passo potrebbe essere corrotto.

[17] Cfr. *sermo* XXIX, 555 B.

[18] Cfr. *ibidem*, 555 B-C.

[19] Cfr. *ibidem*, 555 C-D; la virtù di Susanna si innalza su uno stile di vita prettamente monastico: castità, fortezza contro la tentazione, studio della Scrittura: cfr. 556 C-D.

[20] Cfr. ibidem 558 D: 'Egressae itaque de lectulo mente, Susannam in vico requirite, ut quas non invenitis in claustro virtute, reperiatis in saeculo', e 563 B-C: 'Audistis, virgines, virtutem laicae coniugatae quam a vobis de lectulo, ut diximus, foris egressis voluimus conspici, ut eam scilicet imitantes, sponsum vestrum reperiatis in vico, quem fortassis non habetis in claustro'.

[21] D. Van Den Eynde ('Le recueil..., p. 46) propone questo titolo in luogo di quello che si legge nell'edizione stampata: *in Natali sancti Stephani, vel ceterorum diaconorum, qui ab apostolis derivati sunt obsequio sanctarum viduarum*; infatti il sermone parla dei diaconi, ma non nomina affatto s. Stefano; è possibile che esso fosse collegato ad un particolare culto dei diaconi vigente al Paracleto, come suggerisce la colletta per la festa del diacono Filippo, che riproduce la stessa espressione *obsequio sanctarum feminarum*, che si legge nei due sermoni dedicati ai diaconi, ministri delle sante donne, il XXXI e il XXXII (*De laude sancti Stephani*): cfr. Ch. Waddell, 'Peter Abelard as Creator...', p. 273.

Padri, avevano assistito le sante vergini e vedove nelle loro necessità, materiali, ma soprattutto spirituali ('...ut...ipsae spiritali lectuli quiete fruerentur ampliore')[22]. Si mette in risalto come essi avessero la massima cura che il loro ministero presso le donne fosse casto ('...omnes tenentes gladios...')[23], ed ai loro successori, con le stesse mansioni, si raccomanda soprattutto la vigilanza contro le insidie del demonio ('...propter timores nocturnos')[24]. Il sermone è rivolto ad una comunità di *fratres*[25]; ma, dopo aver esaurito il commento di *Ct.* 3, 7, esso si conclude con una *peroratio* rivolta esclusivamente a donne: 'Pensate, itaque, dilectissimae sorores, quam obsequii vicem his tam egregiis ministris referre debeatis...'[26]; questo invito alle *sorores* perché onorino i loro primi santi ministri e custodi introduce una breve trattazione del problema del diaconato delle *moniales*, che si cerca di equiparare al diaconato maschile, dimostrandone le stesse origini evangeliche e apostoliche[27]. Indubbiamente tra le due parti del sermone esiste una connessione di contenuto, anche perché in quella rivolta ai *fratres* si anticipa un argomento a favore del diaconato femminile, quando si sottolinea che, nella pratica della castità, le donne si erano sempre mostrate più virtuose degli uomini[28]; ma si deve altresì supporre che, tra l'una e l'altra, ce ne

[22] cfr. PL 178, 570 B.

[23] Cfr. *ibidem*, 570 D-571C: è citato il caso del diacono Nicola che, secondo la tradizione cristiana, qui riferita da Abelardo, fu cacciato dal collegio dei primi sette diaconi per incontinenza (cfr. E. Amman, art. 'Nicolaïtes', in *Dictionnaire de Théologie catholique*, 11, Paris, 1931, col 501); per l'età dei Padri sono citati Origene e l'abate Equizio, un personaggio dei Dialoghi di Gregorio Magno, che si trovò miracolosamente liberato dalle tentazioni della carne, dovendo curarsi dei monasteri femminili (571 B e 571 C).

[24] Cfr. *ibidem*, 571 C-D.

[25] Cfr. *ibidem*, 569 C.

[26] Cfr. *ibidem*, 572 A.

[27] Cfr. *ibidem*, 572 A-B; in questo passo Abelardo riporta, in forma abbreviata, gli argomenti e le autorità già esposti nell'*Epistola* VII: cfr. *Epistola* VI, ed. J. T. Muckle, *Mediaeval Studies*, 17 (1956), p. 258-65 e *sermo* XXXI 272 A-273 A; alla base della sua idea di considerare le monache come diaconesse, stava la convinzione che la vita monastica, sia maschile che femminile, avesse avuto origine nella Chiesa apostolica, come si legge con chiarezza nell'*Epistola* VII, p. 59: 'Ut hinc quoque pateat (*Lc*. 8, 1 e ss.) Dominum etiam in predicatione sua proficiscentem ministratione mulierum corporaliter sustentari et eas ipsi pariter cum apostolis quasi inseparabiles comites adhaerere. Demum vero huius professionis religione in feminis pariter ut in viris multiplicata, in ipso statim Ecclesiae nascentis exordio aeque sicut viri ita et feminae propriorum se monasteriorum habitacula possederunt', riportando le ben note testimonianze di Filone: cfr. *ibidem*, p. 260; su come si fosse giunti, nel secolo XII, ad una precisa coscienza delle origini apostoliche del movimento monastico, cfr. M.-H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants, IV-XIIIe siècle* (Paris, 1963), p. 13-37, in particolare p. 16 e ss.; per il pensiero di Abelardo sul diaconato femminile cfr. J. Leclercq, '*Ad ipsam Sophiam Christum*. Le témoignage monastique d'Abélard,...', p. 168-72.

[28] E' un concetto ricorrente negli scritti abelardiani, sempre accompagnato dall'autorità

fosse una terza, anch'essa rivolta alle *sorores*; non si spiegherebbe alrimenti il tono conclusivo della *peroratio* e la brusca sparizione dei primi destinatari[29]. Altra ipotesi è che si tratti di parti di due sermoni distinti, incollate insieme dal raccoglitore della collezione[30].

Il commento di *Ct.* 3, 1 si trova nella prima parte del *sermo* e risponde all'ultima delle tre domande con le quali Abelardo sviluppa l'esegesi di *Ct.* 3, 7, e a cui risponde per primo, trattandosi del significato preliminare da chiarire:

> Cur haec denique quies lectulo magis quam lecto comparatur? Lectum quidem in Evangelio legimus duos in se continentem, quorum alterum assumi, et alterum relinqui testatur. De lectulo autem qui in hoc Cantico canticorum saepius memoratur, nihil tale dicitur; nec quisquam in eo quiescens relinqui perhibetur. Lectus itaque qui maior est, et multos capit quorumlibet continentum vitam designat. Hi namque quo amplius ab inquietudine saecularium curarum sunt remoti, nec coniugalibus molestiis impliciti, ampliori quiete fruuntur. Sed quia et inter virgines nonnullae fatuae inveniuntur quae a sponso clausa janua repelluntur, et multi post sacrum propositum apostatantur et ob hoc assumi a sponso non merentur, derelinqui dicuntur. Lectulus vero qui arctior est et paucos capit, sanctae continentiae quietem exprimit, cuius vitae perfectio Deo se arctius astringit, et quasi cum eo unus spiritus fit[31].

Si osserva anzitutto che in questo testo sono definite con più precisione le differenti categorie di consacrati. Il *lectus* designa i continenti in genere, di cui solo una parte si manterrà fedele al voto di castità, per i quali vale l'avvertimento di Gesù in *Lc.* 17, 34 ('Unus assumetur, alter relinquetur') e la parabola delle vergini folli respinte dallo sposo; il *lectulus* indica, invece, solo coloro, che, nella perfezione della pratica della castità, raggiugono l'unione completa con Dio, nessuno dei quali, ovviamente, può essere respinto.

di s. Paolo in II *Cor.*, 12, 9: 'Nam virtus in infirmitate perficitur': cfr., per esempio, *sermo* XXX, 568 C, e *Epistola* VII, p. 270.

[29] Difatti nel *sermo* XXIX, che è rivolto a monache, dove vengono chiamati in causa anche 'clerici' e 'presbyteri' (cfr. n. 7), la *peroratio* finale è indirizzata ad entrambi i gruppi interessati: cfr. PL 178, 563 C-564 A.

[30] Sulla non corrispondenza della collezione attuale con quella originaria, cfr. le recenti osservazioni di Ch. Waddell, 'Peter Abelard as Creator...', p. 277-79.

[31] Talvolta Abelardo, nei suoi sermoni, sviluppa l'esegesi attraverso una serie di 'quaestiones' che sottintendono il problema da risolvere, armonizzando cosi' l'esegesi allegorica e morale con un metodo di indagine tipicamente scolastico; ha messo bene in luce questo aspetto dell'esegesi abelardiana E. Kearney, *Master Peter Abelard Expositor of Sacred Scripture: An Analysis of Abelard's Approach to Biblical Exposition in Selected Writings on Scripture*. A Dissertation Submitted to the Faculty of Graduate School, Marquette University, Milwaukee (Wisconsin), 1980 (dattiloscritto), pp. 259-60.

Questa definizione di *lectulus*, che indica l'avvenuto incontro con lo sposo, non trova posto nel *sermo* XXIX, dove il caso di apostasia del voto di castità è considerato possibile proprio nel *lectulus* e la differenze tra il genere dei continenti e la specie dei perfetti, all'interno del *claustrum*, finisce per scomparire[32].

Naturalmente, i due diversi significati di *lectulus* —, quello del *sermo* XXIX, riguardante l'esercizio attivo delle virtù ascetiche, e quello del *sermo* XXXI, che si riferisce anche al momento unitivo della vita contemplativa —, non si escludono, ma si completano; inoltre, dipendono soprattuto dai contesti diversi in cui è citato il versetto. Nel *Sermo* XXIX, infatti, dove i perfetti sono quelli che vivono nel mondo, non c'è ragione di parlare delle vette della vita mistica, che era riservata esclusivamente a chi abbandonava il mondo; invece il sermo XXXI, dove l'idea della dignità diaconale per la donna consacrata e quella dell'opportunità e legittimità del servizio diaconale dei *fratres* nelle comunità femminili presupponevano una vita ascetica perfetta[33], ha interesse a sottolineare questo aspetto, e a distinguere i perfetti nel gran numero di coloro che entravano in religione.

Infine il commento di *Ct*. 3, 1 si incontra nell'Epistola VIII, là dove Abelardo insiste sulla necessità per i contemplativi di vivere realmente separati dal mondo, in polemica con i predicatori erranti e mendichi, da cui erano pericolosamente attratte le donne, e con gli abati sempre immischiati negli affari secolari[34]: mettendole in bocca al più grande dei contemplativi, Giovanni il Battista, egli associa le parole della sposa che teme di contaminarsi ('Expoliavi me tunica mea, quomodo induar illa? lavi pedes meos quomodo inquinabo illos?', *Ct*. 5, 3), all'immagine del *lectulus* di *Ct*. 3, 1, in cui la stessa cerca lo sposo: qui il *lectulus* diventa *quietis monasticae secretum*, che dà l'idea della solitudine profonda

[32] Cfr. *supra*, n. 3.

[33] Difatti, nel sermo XXXII (*In laude Sancti Stephani*) dedicato alle monache del Paracleto, Abelardo sceglie come modello per diaconi e diaconesse, il diacono Stefano, che assomma in sé la perfezione della verginità e quella del martirio: cfr. 576 C-577 A: 'Unde et in laudem tanti martyris sermo quidam conscriptus tali fine conclusus est: "In hoc quod praepositus est feminis, testimonium meruit sincerissimae castitatis. Beatus ergo erit, qui hunc imitatus fuerit. Et pudicitiae enim palmam et martyrii consequetur coronam"; ac si aperte diceretur: Qui exemplo ejus Agnum sequens quocumque ierit, et bysso pariter indutus et purpura, rosis simul et liliis intextum percipiet diadema. Unde et per excellentiam tanti meriti divino quodam praesagio factum est ut Stephanus vocaretur: quod ut Beda meminit Hebraice *norma* vestra, Graece *corona* dicitur; cuius nominis utraque interpretatio quantum hujus militis excellentiam exprimat facile est assignare. Quod enim dicitur norma vestra, o fideles, tantis eum virtutibus adornatum innuit, ut ad perfectionem vitae ipse sit omnibus regula et disciplina'.

[34] cfr. *Epistola* VIII, p. 283 e 284.

dell'anima con Dio, dove l'unione con lui è vissuta più strettamente (*arctius*) e nel desiderio più ardente[35].

Anche il commento dell'*Epistola* VIII sottolinea, dunque, l'aspetto unitivo della vita contemplativa ed è del tutto simile a quello del *sermo*; rispetto a quest'ultimo, però, ed anche al commento del *sermo* XXIX, risulta molto più conciso e non può costituire la *diligens descriptio* di *Ct.* 3, 1, di cui quest'ultimo parla.

Si può concludere, a questo punto, che solo il *sermo* XXXI —, purché si tratti di un testo unico —, ha qualche possibilità di essere identificabile con la *descriptio*, dato che il suo commento di *Ct.* 3, 1 è abbastanza ampio e, in qualche modo, complementare a quello del *sermo* XXIX; in tal caso e se, come sembra, la *peroratio* del *sermo* XXXI deriva dall'*Epistola* VII[36], entrambi i sermoni sarebbero rivolti alle monache del Paracleto.

Restano da fare alcune considerazioni su un altro accenno fatto da Abelardo ad un suo commento del Cantico, questo sicuramente destinato al Paracleto. Nella prefazione dell'*Expositio in Hexaemeron*, anch'essa dedicata al Paracleto, Abelardo, dopo aver affermato che il Cantico, l'inizio del Genesi, la prima e l'ultima visione del libro di Ezechiele sono i libri della Bibbia più difficili da interpretare[37], riferisce che Eloisa, per tal motivo, gliene aveva chiesto un commento spirituale, e manifesta l'intenzione di accontentarla, incominciando dal Genesi, che era il primo e il più difficile[38]. Sembra, dunque, che, dopo l'*Hexaemeron*, egli avesse in mente di commentare per la prediletta comunità anche il

[35] Cfr. *ibidem*, p. 284: 'Quisquis itaque quietis monasticae secretum desiderat, lectulum magis quam lectum se habere gaudeat. *De lecto* quippe, ut Veritas ait, *unus assumetur et alter relinquetur*. Lectulum vero sponsae esse legimus, id est animae contemplativae Christo arctius copulatae et summo ei desiderio adhaerentis. Quem quicumque intraverit neminem esse relictum legimus. De quo et ipsamet loquitur: "In lectulo meo pernoctans quaesivi quem diligit anima mea"'; tutto il passo dell'*Epistola VIII* sulla solitudine del contemplativo ricorda, anche per via del termine *secretum*, il *De laude heremi* di Eucherio di Lione (cfr. ed. C. Wotke, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 31, Vindobonae 1899, p. 188); anche s. Bernardo associa al *lectulus* l'idea del *secretum*: cfr. *Sermo* 86 *Super Cantica*, in *S. Bernardi Opera*, II, ed. J. Leclercq - C.H. Talbot - H.M. Rochais (Romae 1958), p. 318 e 319.

[36] Cfr. *supra*, n. 27.

[37] Cfr. PL 178, col. 731 A-B; nell'esprimere questo giudizio, Abelardo cita s. Gerolamo nel prologo del commentario su Ezechiele (S. Hieronimi *Commentariorum in Hieziechielem Libri XIV*, ed. F. Gloire, Corpus Christianorum, s.l. 75, Turnholti, 1964, p. 3 e 4) e il prologo di Origene al commento del Cantico, tradotto da Rufino (PG 13, 63 D-64 A).

[38] Cfr. PL 178, 731 C-732 A; anche in questa prefazione, come in altre di scritti dedicati al Paracleto, Eloisa formula le sue richieste, usando gli stessi argomenti di Abelardo: cfr., ad esempio, la lettera di Eloisa ad Abelardo, che funge da prefazione ai *Problemata Heloissae*, PL 178, 677-678, che ripete quanto Abelardo diceva nell'*Epistola IX*, *De studio litterarum*, PL 178, 328-330 e l'*Epistola* VIII, p. 275.

Cantico dei cantici, commento che, pertanto, non dovrebbe essere anteriore alla seconda metà della decade 1130-40[39].

Un'opera esegetica sul Cantico, di concezione ampia e unitaria come l'*Expositio in Hexaemeron*, non è pervenuta[40], ma Abelardo potrebbe aver composto alcune omelie destinate all'esegesi di singoli versetti. Oltre al *sermo* XXXI, si posseggono due sermoni di questo tipo: il IX e il X della collezione, che hanno come *incipit* i versetti *Ct*. 3, 9-10 e *Ct*. 3, 11 e sono contigui tra loro anche per il contenuto[41]. Essi sono, però, rivolti a *fratres* e devono essere esclusi, perché è da credere che uno scritto cosi ufficialmente previsto per le *sorores* del Paracleto e per Eloisa, o debba portar traccia delle destinatarie, come numerosi altri scritti con dedica o con allocuzioni significative, o, se è pervenuto solo in parte, non le nomini affatto[42].

Rimarrebbe l'ipotesi che possa far parte di quel commento il *sermo* XXXI, che si presterebbe cosi ad essere riconosciuto tanto come la *descriptio* citata dal *sermo* XXIX, quanto come una parte del commento promesso ad Eloisa, se tale commento fu mai scritto.

Altrimenti si è di fronte almeno ad un altro degli scritti abelardiani

[39] La datazione dell'*Expositio* è discussa: D. Van Den Eynde la colloca dopo il Concilio di Sens (1141-42), dato che nel *Dialogus inter philosophum, Judeum et Christianum*, che fu scritto prima dell'*Expositio*, si accenna, a suo avviso, alla condanna della *Theologia Scholarium*: cfr. 'Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse', *Antonianum*, 37 (1962), p. 348-49; E. Buytaert, invece, fondandosi sul fatto che nell'*Expositio in Hexaemeron*, si trova un passo difficilmente ammissibile dopo Sens, ritiene che l'opera sia stata scritta nel periodo 1136-40, quando Abelardo è di nuovo a Parigi: cfr. 'Abelard's Expositio in Hexaemeron', *Antonianum*, 43 (1968), p. 182-88.

[40] Ha analizzato la struttura dottrinale e il metodo esegetico impiegati da Abelardo nell'*Expositio in Hexaemeron*, E. Kearney, 'Peter Abelard as Biblical Commentator: A Study of the Expositio in Hexaemeron', *Trierer Theologische Studien*, 38 (1980), p. 199-210, che fa parte del più ampio studio citato alla nota 31.

[41] Cfr. PL 178, 444 D-448 B e 448 b-453 B; non solo il *sermo* X, nell'esordio, accenna al sermone precedente (cfr. Van Den Eynde, 'Le recueil...', p. 28-29), ma anche i temi dei due sermoni sono strettamente collegati: nel *sermo* IX il *ferculum Salomonis* e gli accessori che lo adornano (*reclinatorium aureum, ascensus purpureus*) raffigurano la croce e la passione sofferte da Cristo per amore (*media charitate*) dell'umanità (*propter filias Jerusalem*) (445 B-C; 446 C-D; 447 A-B) e annunziata al mondo attraverso la predicazione apostolica (*columnas argenteas*) (445 C-D); nel *sermo* X, si invitano, di conseguenza, i fedeli cristiani ('Egredimini, filiae Syon...') a meditare (*videte*) e ad imitare la passione di Cristo, raffigurata nell'incoronazione ricevuta dalla sua patria terrena, la Giudea (*mater ejus*), nel giorno delle sue nozze con la Chiesa (452 A); nel *sermo* IX, Abelardo stesso indica una delle fonti da lui seguite nella interpretazione mistica di questi versetti del Cantico: si tratta del commento di Aponio, da lui attribuito a s. Gerolamo (cfr. Aponius, *In Canticum canticorum explanatio*, *Patrologiae Latinae Supplementum*, I, ed. A. Hamman, Paris 1958, col. 889 e *sermo* IX, PL 178, 445 A-B); sull'esegesi del Cantico nei sermoni IX e X, cfr. E. Kearney, 'Master Peter Abelard Expositor of Sacred Scripture...', p. 294-309.

[42] Cfr. E. Kearney, 'Master Peter Abelard...', p. 247-48.

perduti. Ciò non fa piacere, naturalmente, ma di tutte le ipotesi che si sono fatte, questa forse è la più suggestiva, perché il commento del versetto *Ct.* 3, 1, contenuto nel *sermo* XXXI, non aggiunge molto a quanto Abelardo già dice sulla *sollicitudo* dell'anima contemplativa nell'*Epistola* VIII e nel *sermo* XXIX, mentre un altro scritto su questo tema forse arricchirebbe ulteriormente la serie, già così fornita, dedicata dal 'magister' alla vita religiosa femminile.

Raoul Manselli

APPUNTI SULLA RELIGIOSITÀ POPOLARE IN FRANCESCO D'ASSISI

La personalità di Francesco d'Assisi mostra tutto il complesso della sua ricchissima articolazione in modo sempre più chiaro, man mano che gli studi ne approfondiscono e ne allargano la conoscenza[1]. In questo senso ha particolare importanza la rilettura delle fonti tradizionali, per le quali, pur continuando le ricerche e le discussioni filologiche, viene assumendo sempre più rilievo l'emergenza di aspetti e componenti caratteristiche della personalità del Santo[2].

Uno degli aspetti più rilevanti è quello relativo al tipo di cultura di Francesco e, in stretta correlazione con questa, la sua religiosità. Che Francesco d'Assisi non fosse teologo e non si fosse mai preoccupato di studi teologici, pur consentendo, come è noto, ad Antonio di Padova di insegnare teologia è ormai pacifico; della Sacra Scrittura, poi, aveva una conoscenza quale poteva essere quella di un fedele, non certo d'un chierico, che avesse studiato l'esegesi[3]. Francesco d'Assisi, quindi, è persona da collocare nella religiosità corrente alla fine del XII secolo e all'inizio del XIII, senza, naturalmente, per questo togliere rilievo ad alcune sue manifestazioni specifiche e personali, che hanno profondamente inciso sull'intera spiritualità del cristianesimo occidentale. Emerge, quindi, in tutto il suo valore l'apporto che la religiosità di Francesco d'Assisi ha avuto per i fedeli del suo tempo. E proprio per questo ha una speciale rilevanza lo studio di taluni almeno dei suoi atteggiamenti, strettamente collegati alla religiosità popolare[4]. In proposito ritengo opportuno avvertire che non è possibile in questa sede affrontare un problema assai vasto nei termini necessariamente sintetici, qui inevitabili. D'altra parte, è, in ogni caso, possibile segnalare alcune delle indicazioni più significative e più attente, sia alla ortodossia in seno alla Chiesa, sia alle aspirazioni ed alle esigenze spirituali di quanti,

[1] Cfr. R. Manselli, *S. Francesco*, seconda edizione riveduta (Roma, 1981).

[2] Cfr. R. Manselli, '*Nos qui cum eo fuimus*'. *Contributo alla questione francescana* (Roma, 1980).

[3] Cfr. K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi* (Grottaferrata, 1976).

[4] Cfr. R. Manselli, *La religion populaire. Problèmes de méthode et d'histoire*, Conférence Albert-Le-Grand, 1973 (Paris-Montréal, 1975).

teologicamente non preparati, sentivano tuttavia con viva intensità il bisogno di un cristianesimo intensamente vissuto. Ne viene a Francesco d'Assisi un significato storico ed un'importanza religiosa di primissimo piano, indipendentemente da quella che è stata la sua azione di fondatore e maestro di un Ordine, anche se quest'Ordine si rivelerà un tramite di eccezionale rilievo proprio fra Francesco e i semplici fedeli. Ma quali gli aspetti di religiosità popolare che noi troviamo in Francesco come individuo e come uomo religioso?

Il primo e, per taluni aspetti, il più importante di questo modo popolare di intendere le realtà della fede nasce dalla convergenza di due atteggiamenti strettamente tra loro collegati ed interdipendenti. E' ben noto, nè dobbiamo insistere a questo proposito, che Francesco d'Assisi ha letto ed inteso il testo della Bibbia, in genere, e del Nuovo Testamento, in particolare, nel suo valore letterale, evitando, sia pur non eliminando del tutto, le interpretazioni secondo i quattro sensi della Scrittura, di origine e natura clericali [5]. Ne è venuta una interpretazione diretta ed immediata del testo evangelico, sentito nel suo valore storico-narrativo e nel suo significato immediatamente raggiunto. Sulla base di questa impostazione letteralistica, Francesco ha inserito la sua diretta e squisita sensibilità umana. Egli ha ritrovato nella lettera del Vangelo che nascere nel presepe significa effettivamente nascere in quel luogo, con tutto quanto di povero, di umile, di disagevole ciò comporta, recuperando, però, nello stesso tempo, anche tutta la profondità spirituale che il fatto in sé racchiude. Se riusciamo ad allargare ed estendere questo modo di lettura dei libri neotestamentari e soprattutto degli Evangeli, potremo intendere meglio gli aspetti più profondi della spiritualità di Francesco e meglio accettare talune sue prese di posizione che possono, alla fine, sembrare persino paradossali. Così, è il caso delle norme di vita: egli le ricava dall'Evangelo, inteso letteralmente, fino ad imitare e riprenderne le minime indicazioni. Basterà in proposito confrontare i testi evangelici, con gli ammonimenti che, secondo la *Legenda trium sociorum*, Francesco avrebbe dato ai suoi frati al momento di inviarli, anche se soltanto pochissimi, ai quattro angoli della terra [6]. Questo letteralismo è di importanza decisiva, appunto, per la realizzazione del proposito di vita, ma anche per i riflessi devozionali che ne derivano. Ciò vale soprattutto per la considerazione della realtà terrena di Gesù Cristo come presenza *umana* sulla terra. Mentre la religiosità altomedioevale — ed è tema che

[5] Cfr. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture* (Paris, 1959-64).

[6] Cfr. Th. Desbonnets, 'Legenda trium sociorum', *Archivum Franciscanum Historicum*, 67 (1974), 116-117.

meriterebbe un più puntuale ed ulteriore approfondimento — presenta, senza dubbio, la realtà umana di Gesù, ma più come fatto teologico, che come esperienza di vita sulla terra, Francesco si rappresenta e mostra l'umana consistenza di vita di Gesù ancora, come l'uomo fra gli uomini [7]. Ne viene un rapporto di vicinanza reale, che si traduce in una vicinanza spirituale e devozionale. E' vero che in questo Francesco d'Assisi, ancora una volta, risponde ad un'evoluzione psicologica e sentimentale della propria epoca, ma è anche vero che vi porta una concretezza realistica, che, prima di lui, sembra mancare. C'è appena bisogno di ricordare la devozione a Cristo crocifisso e il presepe di Greccio. Per la prima ricordo l'episodio sempre impressionante, riferitoci di prima mano:

> ...quodam tempore, paucis annis post conversionem suam, cum ambularet quadam die solus per viam non multum longe ab ecclesia sancte Marie de Porciuncula, ibat alta voce plangendo et eiulando. Cumque sic ambularet, quidam spiritalis homo, quem novimus et ab eo istud intelleximus, qui multam misericordiam et consolationem fecerat sibi antequam haberet fratrem aliquem et postea similiter, obviavit illi, et motus pietate circa ipsum interrogavit eum dicens: 'Quid habes, frater?' Putabat enim quod haberet dolorem alicuius infirmitatis. At ille: 'Ita deberem ire plangendo et eiulando sine verecundia per totum mundum passionem Domini mei' [8].

E' uno squarcio di vita che consente, a chi sappia esattamente intenderne lo spirito, di avvertire il senso concretamente preciso con cui Francesco sentiva la passione di Cristo, non come qualcosa di lontano nel tempo, oggetto di fede e di pietà, ma che solo entro certi limiti poteva commuovere il cuore degli uomini, ma come una vicinanza immediata e diretta, come un fatto la cui realtà travalica il tempo e resta permanente per chiunque abbia fede nel sacrificio redentore del Cristo. La crocifissione, quindi, viene ricondotta tra i fedeli, come esperienza diretta ed immediata. C'è appena bisogno di ricordare come questa sensibilità abbia profondamente inciso nell'arte e, in particolare, nella rappresentazione del crocifisso: basta confrontare il famoso Volto Santo di Lucca con un crocifisso di Cimabue o di Giotto, per comprendere che cosa sia stato l'irrompere della spiritualità 'tenera' e inducente alla pietà di Francesco d'Assisi [9].

Le stesse stimmate, di cui nessuno dei compagni degli ultimi anni parlò mai esplicitamente e che sono ricordate, con una perifrasi prima, da parte

[7] Che mi sia permesso di rinviare all'*op. cit.* nella nota 4.

[8] Cfr. R. Manselli, '*Nos*', cit., 232-236.

[9] Cfr. 'Kreuzigung Christi', in E. Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, II, 606-642, ma il problema merita di essere ripreso ed ampiamente discusso.

dello stesso frate Leone: 'facta est super eum manus Domini', mentre, più oltre, vengono espressamente indicate: 'post visionem et allocutionem Seraphim et impressionem stigmatum Christi in corpore suo', non possono avere un valore nell'umana persona di Francesco, senza questo profondo legame, quest'intensa sensibilità per la passione di Cristo[10].

Quanto al presepe di Greccio, esso ci sembra, ad un tempo, espressione di un fatto devozionale, la nascita di Cristo, e, insieme, un invito a ben comprendere e rappresentarsi l'umiltà di questa nascita. Altrove ho sottolineato il significato della conversione e della scelta di cambiamento di stato sociale che essa comportava[11]; ebbene, la rappresentazione che Francesco dà della nascita di Cristo, al di là della solenne grandiosità liturgica, con cui ce la racconta Tommaso da Celano[12], è una indicazione, appunto, di rifiuto da parte degli altri. Cristo nasce in una stalla, tra il bove e l'asinello, mostrando in modo tangibile con chi è, sin dal momento della nascita, il suo posto. La scelta di Francesco, anche in questo senso, è adesione alla condizione di reietto, nella quale si vengono a trovare Giuseppe e Maria al momento della nascita di Cristo. E qui, a questo proposito, si profila uno dei tratti di pietà popolare di Francesco d'Assisi, l'importanza preminente data alla festività del Natale.

Senza entrare in precise questioni liturgiche, in questa sede debbo appena ricordare che, ancora al tempo di Francesco, il calendario liturgico dava una solennità ben maggiore all'Epifania od alla Pasqua, che non alla festività natalizia. Né dobbiamo ripetere la relativa recenziorità della festa del Natale. Ebbene, Francesco, in adesione al senso umano della vita e, in qualche modo, superando le difficoltà, appunto, della liturgia, insiste più volte sull'importanza del Natale, sulla rilevanza della nascita del Redentore in veste umana, nell'avvilimento e nella povertà, appunto, del presepe. Ma qui si avverte immediatamente lo spirito delicato e squisito di Francesco d'Assisi. Nessuno dei tanti episodi che mettono Francesco a contatto con gli animali, dal lupo di Gubbio agli uccelli che tacciono per sentirlo predicare, ci sembra più personale e intenso di quanto ci riferiscono i compagni che con lui vissero gli ultimi anni della sua dolente esistenza. Il Natale, essi ci riferiscono, era per Francesco la più grande delle feste, il giorno in cui avrebbe voluto tutti felici; e precisava: 'Se potrò parlare con l'imperatore lo supplicherò che, per amor di Dio e per l'intervento della mia preghiera, faccia una

[10] Cfr. K. Esser, *op. cit.*, 134-146, cfr. 136.

[11] Cfr. *op. cit.* nella nota 1.

[12] Cfr. Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci Assisiensis*, cap. 85.

costituzione scritta, che nessun uomo prenda le sorelle allodole o faccia loro qualcosa di male. Ed, ugualmente, che tutti i podestà delle città e i signori dei castelli e dei villaggi siano tenuti ogni anno nel giorno della natività del Signore a costringere tutti a gettare del frumento e degli altri grani nelle vie fuori delle città e dei castelli, affinché abbiano di che mangiare soprattutto le sorelle allodole e gli altri uccelli in un giorno di tanta solennità. E che, in riverenza del Figlio di Dio che la b. Vergine, madre di lui, collocò in un presepe fra un bove e un asino, ogni uomo, nella stessa notte, debba dare da mangiare a sazietà ai fratelli buoi e ai fratelli asini e, similmente, che nella natività del Signore, tutti i poveri debbano essere saziati dai ricchi'[13].

Come si vede, è tutto un piano di gioia universale, a cui non si deve sottrarre nessun essere vivente, sottolineando così il significato e il valore eccezionale della festività natalizia. Non dobbiamo qui aggiungere altro per porre in luce quanto abbia importanza il Natale dunque per Francesco d'Assisi.

Il ricorso all'Evangelo, di cui abbiamo già fatto cenno, assume un'importanza eccezionale se pensiamo all'episodio sul quale, sia pure con alcune variazioni, tutti i biografi sono d'accordo e che riceve un'indiretta conferma da quell'accenno del Testamento nel quale Francesco stesso afferma che 'ipse Altissimus revelavit michi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii'[14]. Ci riferiamo al ricorso di Francesco a quella caratteristica consultazione della Sacra Scrittura, nota sin dalla prima antichità cristiana con nomi diversi, di cui riprendiamo qui il più consueto, di 'sortes apostolorum'[15].

E' ben noto di che si tratta: in talune circostanze difficili, quando il fedele non sapeva che cosa fare, apriva la Sacra Scrittura e vi trovava un passo che lo illuminasse sul problema da cui era angustiato. Questa pratica, che, nonostante i rimproveri di superstizione, era in piena auge sia al tempo di s. Francesco, come nei secoli successivi, era un modo col quale si riteneva, nell'ambito della religione popolare, di poter direttamente conoscere la volontà di Dio. Ebbene, Francesco, secondo quanto gli attribuisce Tommaso da Celano e in pieno collegamento esplicito col passo già citato dalla *Leggenda dei Tre Compagni*, fece ricorso alle *sortes apostolorum* nel momento in cui era ancora non del tutto sicuro della via

[13] Cfr. R. Manselli, '*Nos*', cit., 77-83.

[14] Cfr. K. Esser, *op. cit.*, 439.

[15] Cfr. H. Leclercq, 'Sortes Sanctorum', con una nota di H. Marrou, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (Paris, 1953), coll. 1590-1592.

da prendere[16]. Proprio dalla triplice apertura del Vangelo (e si avverta il valore del numero tre in questa circostanza, sia pure giustificato con il richiamo alla Trinità divina) sarebbe stata indicata la 'forma s. Evangelii'.

E' vero che in questo caso le testimonianze sono dei biografi e che, naturalmente, vanno prese con quella riserva critica che noi oggi sappiamo necessaria per i biografi del Santo, ma è, comunque, indiscutibile e reale, che due almeno di questi biografi e dell'importanza di Tommaso e della *Leggenda dei Tre Compagni* hanno tranquillamente ritenuto possibile attribuire al Santo il ricorso alle 'sortes apostolorum', per uno degli atti decisivi all'inizio della fraternità intorno a Francesco. Ne viene una presa di coscienza della religiosità che questi biografi attribuiscono al giovane mercante subito dopo la conversione. Paradossalmente allora, l'uso di questo modo, malvisto dalla Chiesa, per orientare la decisione di Francesco e dei suoi primi compagni diventa assai più significativo se non fosse stato realmente impiegato. In questo ambito di idee dobbiamo dire che tale testimonianza è, comunque, di grandissimo rilievo.

Questa tendenza di Francesco ad intendere nella sua concretezza letterale quella che erano per lui le voci di Dio, le voci del Signore, emerge anche da un altro racconto dei biografi, non meno interessante e non meno significativo, quello delle parole rivolte al Santo dal crocifisso nella chiesa di S. Damiano, quando gli disse 'va e ripara la mia chiesa'[17]. Francesco non pensa affatto, secondo il racconto della *Leggenda dei Tre Compagni*, ad una qualche interpretazione simbolica o generale; d'istinto egli l'interpreta alla lettera: la chiesa da riparare è senz'altro quella in cui il crocifisso gli ha rivolto la parola, S. Damiano, appunto. E per S. Damiano raccolse offerte, fece lavori, ebbe difficoltà col prete che ne era il titolare[18].

Ne viene una personalità, dunque, di dottrina non clericale, di formazione laica tradizionale, per cui ciò che ha davvero importanza è il valore reale delle parole, l'attuazione letterale di ciò che viene richiesto ed indicato. In questa dimensione psicologica, l'umana evoluzione di Francesco nel passaggio dalla condizione di figlio di mercante a quella di guida e compagno di un piccolo gruppo di *viri poenitentiales*, non si realizza nei modi e nelle forme previste dalla normativa canonica, ma,

[16] Cfr. Thomas de Celano, *Vita secunda S. Francisci Assisiensis*, cap. 15; *Legenda trium sociorum*, cit., cc. 28-29.

[17] Cfr. Thomas de Celano, *Vita secunda*, cit., 10; *Legenda trium sociorum*, cit., c. 13.

[18] E' Silvestro, che diventa poi francescano, cfr. nota 28.

per quanto ci risulta, per una decisione spontanea ed immediata, con un'immediatezza esplicita, certo, ma anche priva di ogni formalismo esteriore. La cosa è tanto più evidente se noi teniamo presente il racconto della *Leggenda*, secondo il quale, Pietro di Bernardone, per ottenere giustizia contro suo figlio si sarebbe rivolto ai consoli della città e soltanto dopo il rifiuto dei consoli stessi, al vescovo della città[19]. Lo stesso padre, dunque, in realtà, non capiva bene che cosa suo figlio fosse, se ricorre in primo luogo alla magistratura civile. Sono piuttosto i consoli, che per il carattere non arrendevole di Guido II e probabilmente per evitare conflitti di competenza, preferiscono rinviarlo al vescovo per ulteriori decisioni.

E' qui un punto, una circostanza determinante da sottolineare: la posizione di Francesco nella vita religiosa di Assisi, non è canonicamente definita, ma ha una sua libera iniziativa, concretamente operante solo in quanto Francesco compie dei gesti, fa delle scelte, attua delle decisioni, ma in una autonomia che dobbiamo ritenere in pratica totale, se nel Testamento possiamo leggere: 'et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi quid deberem facere...'[20]. Ciò comporta una libertà di movimento di Francesco dipendente anche dall'assenza di ogni direttiva effettivamente e concretamente ecclesiastica. Da questi elementi mi pare che si possa ricavare la conclusione che, fino all'andata a Roma ed all'incontro con i cardinali e col pontefice, Francesco ha effettivamente operato muovendosi nell'ambito e negli orientamenti del mondo religioso popolare. Ciò risulta, del resto, anche da quello che è stato il comportamento di Francesco verso i fedeli, come già ebbe a mostrare anni fa il compianto Etienne Delaruelle[21]. Egli, infatti, si muove verso i suoi confratelli e verso i fedeli in una linea del tutto rispettosa delle prerogative clericali, ma anche con una piena coscienza dell'impegno di esemplarità, di esortazione, di incoraggiamento verso quanti, in vario modo erano da ricondurre sulla via del Signore. Che egli cantasse in francese, probabilmente per fare più impressione, che esaltasse le lodi del Signore, che esortasse alla carità ed alla penitenza, tutto ciò presuppone la condiscendenza e la benevolenza del vescovo Guido, ma anche una coscienza della propria dimensione e del proprio ambito di azione. Ripeto di tipo popolare.

[19] Cfr. *Legenda trium sociorum*, cit. c. 19.

[20] Cfr. K. Esser, *op. cit.*, 439.

[21] Cfr. E. Delaruelle, 'Saint François d'Assise et la piété populaire', in E. Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge* (Torino, 1975), 247-275.

Quando Francesco cura i lebbrosi, quando dà l'elemosina a chi ne ha bisogno, quando esercita la penitenza, quando in vario modo — come ora si è detto — esorta ad una più precisa e coerente vita cristiana, egli non imita o usurpa le funzioni del sacerdote, ma inventa un modo diverso di raggiungere il cuore dei fedeli. In questo, certo, Francesco finisce per essere davvero incomparabile, come lo ha definito Josef Lortz[22], ma proprio in quanto, diversamente da quello che era stato il travaglio di predicatori itineranti, sacerdoti e religiosi del tempo precedente e, infine, eretici, Francesco non vuole sostituirsi al clero, non vuole affiancarvisi per aiutarlo, come aspirerà Domenico di Guzman, ma desidera piuttosto essere la presenza evangelica tra gli uomini e, in primo luogo, tra i cittadini d'Assisi, vuole proporre una testimonianza cristiana di sofferenza e di penitenza, ma in maniera che sia comprensibile ed accessibile a tutti. Francesco, se, per i limiti della sua preparazione di cultura, non può elevarsi al rango clericale, sa vivere con una specifica intensità, lo abbiamo ricordato in precedenza, le esigenze, i modi e le forme della vita religiosa popolare.

Del resto, Francesco non nasconde la coscienza che egli ha ben chiara della differenza profonda che esiste tra lui stesso ed i fratelli non sacerdoti, di fronte, appunto, a tutto il mondo clericale, ma in particolare rispetto al puro e semplice sacerdote. Su questo punto ritorna più volte, come risulta da una doppia linea di testimonianza, sia quella dei biografi, sia quella delle sue stesse opere. Fra le notizie biografiche, vorremmo dare rilievo soprattutto ad un episodio che ci è raccontato da Etienne de Bourbon nel suo *De septem donis Spiritus Sancti* e che, pur essendo isolato, coglie in sintesi l'atteggiamento di Francesco verso il sacerdote[23]. Francesco, racconta il grande predicatore, era sulla soglia di un villaggio ove gli veniva incontro la popolazione festante. Fra i presenti un eretico gli rivolge la parola, domandandogli cosa pensasse del parroco del luogo, che viveva in concubinato. Francesco s'inginocchia davanti al sacerdote e gli bacia la mano, perché 'Iste manus Dominum meum tetigerunt, nec, qualescunque sint, immundum eum facere potuerunt, nec virtutem eius imminuere. In honore Domini, honora ministrum...' L'eretico rimase confuso a questo gesto, assai chiaro e significativo. Naturalmente quest'episodio non deve essere interpretato alla luce della dottrina teologica dell'*ex opere operato*. Nelle opere, infatti, il rapporto sacerdote-eucarestia è più volte toccato, ma sempre nella dimensione

[22] Cfr. J. Lortz, *Der unvergleichliche Heilige* (Düsseldorf, 1952).

[23] Cfr. A. Lecoy de la Marche, *Etienne de Bourbon, Anecdotes historiques, légendes et apologues* (Paris, 1877), 304-305, n. 347.

precisa della importanza suprema della consacrazione eucaristica e, quindi, del valore altissimo di chi questa consacrazione poteva compiere.

Collegata strettamente con la realtà sacerdotale è per Francesco d'Assisi l'eucarestia, che egli considera con una particolare devozione e con un intenso, profondo atteggiamento di rispetto. Senza entrare in discussioni di carattere teologico, accettando in pieno la dottrina della Chiesa, vi aggiunge di suo la consapevolezza di una presenza immediata, per così dire visibile, palpabile di Cristo, uomo-Dio. Il fatto teologico della transustanziazione diventa in lui qualcosa di più che un atto di fede e di convinzione; egli avverte e considera l'eucarestia come il fatto reale della presenza di Dio sulla terra e, insieme, come il suo supremo atto d'amore verso gli uomini. Se tra il presepio e la croce è Gesù Cristo nella sua umanità, che per noi è esemplare sul piano del comportamento e della vita, come quotidianità di lavoro, povertà, rischio per l'esistenza, l'eucarestia rappresenta, per Francesco, la realtà totale di Cristo, racchiusa nell'ostia, il miracolo della sua presenza divina fra gli uomini, quindi, per taluni aspetti, il momento supremo della permanenza di Cristo sulla terra. Per questo gli scritti di Francesco ritornano più volte sul rispetto profondo, sulla reverenza totale che bisogna avere per l'eucarestia. Di questa è riflesso, ci sia permesso per un momento di tornare su questo punto, proprio la dignità sacerdotale. Si ha l'impressione, anche se invano cercheremmo un ragionamento teologico, che egli superi le due posizioni, in quanto contrapposte, dell'*ex opere operato*, come l'altra dell'*ex opere operantis*. In realtà, il sacerdote, per l'unzione sacerdotale, diventa colui il quale rende possibile la transustanziazione, che è fatto prodigioso dell'infinito amore di Cristo per gli uomini, per cui non si è contentato del sacrificio sulla croce o della sua permanenza terrena, ma ha voluto perpetuare la sua presenza fra gli uomini. Quindi, la stessa rispettosa adesione all'*ex opere operato* è sentita con una intensità che va al di là di quella che ne era la coscienza stessa fra i sacerdoti; è il potere supremo che il sacerdote possiede, quello che non ha eguali e che si concreta in un atto d'amore che dovrebbe essere perpetuo e senza fine verso Cristo, che questo miracolo ha reso possibile. Tutta la serie di esortazioni e di ammonimenti per cui sacerdoti o laici, ma soprattutto i frati minori, trattino col massimo rispetto l'eucarestia ovunque la si trovi e che immediatamente provvedano a farle ogni più alto onore, se non sia in un luogo degno, è un fatto che si potrebbe addirittura dire tipico di Francesco, tanto che nello stesso Testamento, con un intervento caratteristico che ne interrompe l'andamento auto-

biografico della prima parte, sente il bisogno, appunto, di fare l'elogio del sacerdote e, insieme, dell'eucarestia[24].

Non diremo che in questa posizione s. Francesco sia una personalità isolata, ma dove egli, in realtà, è in una posizione singolare è proprio nell'avere verso i sacerdoti un atteggiamento di tipo 'popolare'. Quando scrive questo Testamento, Francesco è, con ogni probabilità, diacono, e fatto, quindi, parte del clero[25]. Ma sente che il sacerdote è infinitamente al di sopra di lui, come se egli del clero non facesse parte. Eppure proprio nello stesso Testamento, poco più oltre, precisa: 'Officium dicebamus clerici secundum alios clericos, laici dicebant: "Pater noster"[26] et satis libenter manebamus in ecclesiis. Et eramus idiotae et subditi omnibus', ove vale la pena di sottolineare la presenza dell'imperfetto che sta ad indicare un preciso momento nella storia della *fraternitas*, quando tutti erano ancora nella consapevolezza di essere, appunto, ai margini della società, sul piano culturale come della condizione sociale. E ne risulta ancora più alta e lontana la dignità sacerdotale.

Tutto questo ci porta ad una condizione di religiosità che, senza dubbio, si pone diversa, distante e ben inferiore a quella clericale: in Francesco e per Francesco bisogna sempre distinguere il piano della realtà e quello giuridico. Se in obbedienza a quanto gli ha chiesto l'autorità ecclesiastica, egli giuridicamente è *clericus*, in realtà mantiene fermo il suo proposito originario di essere 'idiota et subditus omnibus', nel che si sintetizza l'essere *frater minor*. In questo ambito il fatto devozionale, il rispetto per il clero, la venerazione per l'eucarestia non costituiscono un complesso organico, ma indicano un modo di sentire il fatto religioso, che mostra donde sia partita, da che livello abbia preso le mosse la religiosità personale di Francesco d'Assisi. Non c'è davvero bisogno di sottolineare che egli non ha fatto studi teologici, che anche dopo di essersi dato alla vita religiosa non fece studi approfonditi — il latino non migliorò, certo, né migliorò la sua preparazione culturale —, né bisogna più insistere sul fatto che i suoi stessi scritti, in parte, sono stesi da collaboratori anche se non possiamo dubitare della personale sorveglianza ed attenzione di Francesco stesso[27].

Tutto questo viene confermato da indicazioni di minore importanza di quelle finora considerate, ma non per questo meno degne di attenzione e

[24] Cfr. K. Esser, *op. cit.* 439.

[25] Cfr. Mariano d'Alatri, *San Francesco d'Assisi, diacono nella Chiesa* (Roma, 1977).

[26] Cfr. K. Esser, *op. cit.*, p. 440.

[27] Cfr. N. Scivoletto, 'Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di san Francesco', in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226* (Assisi, 1977), 101-124.

di rilievo o meno importanti a completare questo quadro di mentalità popolare nella religiosità di Francesco. Ci riferiamo ad alcuni episodi di biografi, ad alcuni ricordi dei 'Nos qui cum eo fuimus' ed, infine, ad un testo che emana direttamente da Francesco per indiscutibili testimonianze.

Il primo è l'atteggiamento di Francesco verso il demoniaco, che egli sembra avvertire su un duplice piano: quello collettivo e quello individuale. Sul piano collettivo i diavoli appaiono a Francesco come coloro che sommuovono gli odi fra le parti e provocano le discordie cittadine. In questo senso è significativamente degno di rilievo l'episodio, ben noto, ed a cui perciò accenniamo soltanto, anche perché eternato in un affresco di Giotto, quello dei diavoli ad Arezzo[28]. Francesco — lo sappiamo — si avvicina ad Arezzo e la vede in preda ai demoni. Sono la personificazione, l'incarnazione maligna degli odi intestini. E ne viene quell'episodio interessantissimo e, nel suo genere, per quanto ci risulta, unico, quello dell'esorcizzazione non di uno uomo, ma di una città. Ed è comunque rilevante, anche se dovesse essere trasposizione di Tommaso da Celano della potenza pacificatrice di Francesco, perché l'importante non è il fatto solo, ma come ed in che modo sia stato attribuito a Francesco. Ci interessa come sia stato possibile pensare che Francesco abbia esorcizzato una città, e si badi, di esorcismo si tratta, nel senso più tecnico del termine, perché non lo fa Francesco, che sacerdote non era, ma delega a farlo frate Silvestro, prete. E non meno singolare è la formula dell'esorcismo quale ci viene tramandata: 'Laudatus et benedictus sit Dominus Ihesus Christus. Ex parte Dei omnipotentis et in virtute sancte obedientie sanctissimi patris nostri Francisci, precipio omnibus demonibus, ut omnes exeant de ista civitate'.

Invece assai diverso è il compito che Francesco assegna al diavolo in quanto tentatore delle singole persone. Francesco avverte come reale la presenza diabolica e non esita, in taluni casi, a dire di essere stato personalmente tentato: fra gli altri è caratteristico l'episodio di Francesco, ospite, a Roma, del cardinale Leone Brancaleone[29]. Durante la notte è tormentato dai demoni, tanto che l'indomani decise di abbandonare l'Urbe. In quest'occasione, come in altre ancora, Francesco espone la sua convinzione che i demoni siano i 'castaldi Domini', con

[28] Cfr. *Legenda Perusina 108*; si veda M. Bigaroni, '*Compilatio Assisiensis*' *dagli Scritti di fr. Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi* (Porziuncola, 1975), 330-340; cfr. anche E. Pasztor, 'San Francesco e il cardinale Ugolino nella "questione francescana"', *Collectanea Franciscana*, 46 (1976), 215-216.

[29] Cfr. più avanti le note 31-32.

questa definizione svuotando ogni demonologia di carattere dualistico cataro, ma anche, in qualche modo, la demonologia teologica, classica[30]. I diavoli, secondo Francesco, sono agli ordini del Signore non meno degli angeli e sono da Dio incaricati di mettere alla prova i fedeli e, se è del caso, castigarli con la loro opera ed il loro intervento tentatore. L'aspetto di maggior rilievo diventa così il convincimento che la stessa opera tentatrice del demonio è parte dell'universale positività della creazione cosmica, dove anche il principio negativo per eccellenza, quello che, come abbiamo già accennato, per i catari moderati era un angelo ribelle o, per quelli radicali, un principio antitetico a Dio stesso, vengono 'declassati' a servi di Dio, e per questo rispetto, quindi, diventano gli esecutori della sua volontà, nel momento stesso in cui ritengono di fare opera malefica. La tentazione, quindi, o la molestia o la sofferenza, causata dal demonio, si inserisce in una concezione della vita del cristiano, in cui, da una parte, il male compiuto viene, per cosi dire, scontato per l'intervento diabolico e, dall'altra, la tentazione diventa la prova che valuta e, in un certo senso, dà un significato specifico e preciso alla vita del fedele.

Tutto questo, senza dubbio, è già in alcuni dei teologi del XII-XIII secolo, ma con un inquadramento filosofico, scritturale, di scuola, che manca completamente in Francesco. La stessa espressione denominativa 'castaldi Domini', è assolutamente ateologica e non mi risulta mai presente in testi non francescani. Del resto, vale la pena avvertire, proprio per designare la specificità di Francesco nell'uso di questo termine, che esso compare nella serie delle pericopi che, chi scrive ha isolato quanto alla loro forma (uso dell'espressione 'Nos qui cum eo fuimus')[31]. 'Castaldi Domini' sono chiamati i diavoli nella pericope XI (corrispondente a *LegPer* 117)[32]; questo brano è ripreso ed adattato da Tommaso da Celano, ma — il fatto merita di essere segnalato — con il tentativo di mantenere il più possibile le parole di Francesco, come, del resto, fa in altri casi[33]. Ma la circostanza più interessante è che, quando lo stesso episodio da Tommaso da Celano viene ripreso nella *Legenda Maior* di S. Bonaventura[34], il grande teologo francescano che scrive per

[30] Cfr. *Satan, Études Carmélitaines*, 27 (Paris, 1948); H. Haag, *Teufelsglaube* (Tübingen, 1974); R. Manselli, *L'eresia del male*, seconda edizione riveduta ed ampliata (Napoli, 1981).

[31] Cfr. *op. cit.* nella nota 2.

[32] Ibid. 148-163.

[33] Cfr. Thomas de Celano, *Vita secunda*, cit. cc. 119-120.

[34] Cfr. *Legenda Maior* VI, 10.

un Ordine ormai largamente clericalizzato e per frati la cui gran parte non è più italiana, deve eliminare un termine che non è teologicamente appropriato e per di più del tutto incomprensibile per non italiani. Naturalmente al posto di *castaldus* troviamo il termine assai più corretto e significativo di *demones*; in buona parte, però, va perduto il valore d'intuitività popolaresca che il termine ha nelle parole di Francesco al suo compagno.

Finora le indicazioni di questa fisionomia popolare della religiosità di Francesco d'Assisi ci sono venute da fonti biografiche — nelle quali, in un certo modo, includiamo lo stesso Testamento —, che, comunque, hanno, pur nella loro autenticità fondamentale, avuto il filtro o di segretari, come è il caso del Testamento, o di persone che riferiscono e ricordano, come è il caso degli altri episodi.

Acquista perciò un'importanza eccezionale, in quanto indiscutibilmente uscita dalla penna stessa di Francesco ed immediata espressione della sua religiosità, la benedizione di Frate Leone, un testo che è testimonianza ad un tempo dell'intensità squisita e finissima di sentimento in Francesco e della sua religiosità[35]. Questo testo ha, inoltre, un'ulteriore caratteristica: di essere stata considerato dallo stesso frate Leone che l'aveva ricevuta dalle mani del Santo, (Leone stesso ce lo precisa in una specie di testimonianza / garanzia del foglio stesso) come un qualche cosa dotato di un potere religioso straordinario, che gli veniva dal fatto di essere di Francesco. Infatti, come è ben noto, la parte esterna del foglio ripiegato, che Leone ha portato indosso per tutta la sua vita, è stata, per così dire, erasa, fino alla sparizione della scrittura, dal panno, non certo di lusso, della tonaca di Leone stesso. Ora, questo piccolo foglio di pergamena, da una parte, reca una vera e propria litania in cui Dio viene esaltato per tutti gli aspetti della sua grandezza, della Sua potenza, della Sua bontà, come Colui al quale, quindi, può andare tutta la nostra piena fiducia. Ce lo mostra il finale, che appunto doveva servire a dare tranquillità: 'tu es protector, / tu es custos et defensor noster; / tu es fortitudo, / tu es refrigerium; / tu es spes nostra, / tu es fides nostra, / tu es caritas nostra, / tu es tota dulcedo nostra, / tu es vita eterna nostra: / magnus et admirabilis Dominus, / Deus omnipotens, / misericors Salvator'

Quest'ultima parte è quella che più specificamente doveva rassicurare frate Leone, come, del resto, risulta in modo chiarissimo da un capitolo della *Vita* II di Tommaso da Celano, anche se vi è taciuto il nome di frate

[35] Cfr. K. Esser, *op. cit.*, p. 142.

Leone: questo testo sarebbe stato composto in un momento di grave tentazione di frate Leone[36]. Senza dare eccessivo peso a questa notizia, bisogna sottolineare che, dall'altra facciata dello stesso foglio, vi è l'ancor più nota benedizione di s. Francesco per frate Leone, che è una successione di passi biblici ricavati da *Numeri 6*, 24-26. La parte più commovente, però, quella che più ci riconduce ad una dimensione popolare della religiosità di Francesco d'Assisi, è la parte inferiore del foglio, dove, tracciato dalla mano del Santo, come attesta lo stesso frate Leone, vi è un thau/croce decussata dove sono inserite le parole indubbiamente uscite dal cuore di Francesco: 'Dominus benedicat, frater Leo, te'. Inoltre, la croce poggia su di un Calvario, rappresentato, appunto, sotto forma di cranio, come ancora una volta ci aiuta a capire lo stesso frate Leone, con le note che egli stesso vi ha apposto, successivamente[37].

Se tutto il foglio deve avere un'interpretazione globale che venga da Francesco stesso e che, quindi, ci aiuti a capire il significato di questo foglio e la ragione profonda per la quale frate Leone poi sentì il bisogno di segnare la occasione, le circostanze e le precisazioni di cui si è detto, dobbiamo cercare di cogliere l'unità che lega le due parti di questo foglio. Ne verrà fuori un'esaltazione della grandezza dell'omnipotenza divina che, in qualche modo, ci riconduce all'ispirazione fondamentale della prima conclusione della regola non bullata e al Cantico delle Creature, cioè a quel senso di presenza universale, totale, sicura di Dio, dovunque e, quindi, accanto ad ognuno di noi. Dio, inteso in questo senso, e perciò designato come *Dominus*, quale del resto compare nel passo biblico a cui Francesco ricorre[38], diventa il garante della protezione permanente, incessante, sostenitrice della divina provvidenza in ogni e qualsiasi circostanza e tentazione. Entro questo ambito di sentimenti, più ancora che di idee, si inserisce, poi, il tratto squisitamente francescano, che a noi sembra ravvisare nel singolare congiungimento del thau, di cui saranno segnati gli eletti, con il Golgota, su cui fu confitta la croce. Ne viene una straordinaria compenetrazione di due momenti, ad un tempo, di pietà popolare e di simbolismo religioso.

Che il thau come segno di elezione fosse un'indicazione diffusa a tutti i livelli risulta dal fatto che nella crociata dei fanciulli esso fu segno dominante ed indicativo[39]. L'importante però è che per Francesco, ma

[36] Ibid. 135.
[37] Ibid. 143.
[38] E' *Numeri* 6, 24-26, già cit.
[39] Cfr. G. Miccoli, 'La "crociata dei fanciulli" del 1212', *Studi Medievali*, 2 (1961), 407-443.

non solo per lui, il thau era segno di elezione e di salvezza come preannuncio della croce. E che alla croce Francesco intende a riferirsi come segno di salvezza, ma anche come richiamo alla passione redentrice del Cristo, quale viene designato con il Calvario (quello che frate Leone chiamerà il *caput*) ce lo mostra il disegno di una croce/thau su un monte a forma di cranio, tracciato dallo stesso Santo a pié di pagina. Riteniamo questo disegno come il momento in cui si concentra e si addensa, per così dire, il valore semantico di tutto il foglio, dandogli un peso ed un'importanza conclusiva di motivo di certezza e tranquillità della difesa divina e, insieme, come ricordo della passione di Cristo.

Ci troviamo, allora, di fronte ad un dato di validità altissima, quale non ci sembra sia stata mai sufficientemente sottolineata ai fini della conoscenza della spiritualità profonda di Francesco. Ancora una volta non meditazione teologica, ma invocazione e preghiera in piena confidenza della protezione dell'omnipotenza divina e dell'amore di Dio fra gli uomini, concretatosi nel sacrificio della croce, sul Calvario. Con questo foglietto, quindi, Francesco dava a frate Leone come un'arma di difesa e, insieme, un'assicurazione personale perché il confratello diletto mai perdesse la pienezza dell'abbandono nell'aiuto di Dio. Vi è implicita, per quanto possiamo rilevare, non certo una teologia della provvidenza divina, o una *theologia crucis*, ma il senso profondo della confidenza totale nell'aiuto di Dio, una speranza indefettibile che questo aiuto non venga mai meno, perché ne è garante il sacrificio della croce. Ciò che impressiona, in ogni caso, è che tutto questo sia offerto in maniera intuitiva e suggestiva sulla base non del ragionamento, ma dell'invocazione e della preghiera: ancora una volta, si potrebbe dire che in questa benedizione ha predicato a frate Leone con pochissime parole, ma con un 'opera', con un'azione, con un gesto che crea e provoca la serenità interiore a cui il confratello anelava. E allora la consunzione delle piegature del foglio assume il valore di un'altissima testimonianza storica. Se le erosioni, appunto, delle piegature creano indubbiamente difficoltà per l'editore del testo, sono, d'altra parte, l'indicazione sicura che frate Leone in quella benedizione trovò qualcosa di così valido da non abbandonare mai più il foglio che il padre e maestro aveva predisposto per rassicurarlo.

Un'ulteriore testimonianza alla quale ci riferiremo brevemente, per averne trattato in modo disteso in un nostro recentissimo articolo, è ancora una volta una predicazione per gesti[40]. Chiedendogli le Clarisse

[40] Cfr. R. Manselli, 'Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi', *Collectanea Franciscana*, 51 (1981), 5-16.

di andare a predicare, entrò solo nel monastero, prese della cenere se ne circondò cospargendo quanto ne era rimasto, sul capo, recitando il *Miserere*, poi, senza dire neppure una parola, andò via. Malgrado sia mancato in tutto questo ogni 'concionatio' o 'predicatio', il discorso di Francesco è chiarissimo, come insegnamento, per tutte le sorelle presenti, di umiltà personale e d'esortazione per tutte all'umiltà. Questo significa il cingersi di cenere, cioè il chiudersi in uno spazio delimitato dalla cenere, che riduce al suo valore tutto ciò che vi è incluso, reso più intenso dal cospargersi il capo di cenere, altro gesto di penitenza e di umiliazione, ed infine la recitazione del *Miserere* come professione della propria pochezza, anzi come denuncia della propria *iniquitas*, davanti a Dio, che può solo salvare l'uomo per la sua misericordia.

Da quanto abbiamo indicato fin qui, ci sembra di poter ricavare due conclusioni che qui accenneremo, augurandoci di poterle sviluppare altrove.

La prima è quella di un progressivo affinarsi e approfondirsi dell'esperienza religiosa di Francesco. Il giovane convertito che aveva inteso alla lettera il consiglio del crocifisso di S. Damiano: 'va ricostruisci la mia Chiesa' è ora in grado, alla fine della sua vita, di un approfondimento interiore, spontaneo, maturato per la riflessione intuitiva della lettera e dell'esperienza evangelica, del Cristo Uomo-Dio, culminando in una spiritualità di rara finezza.

Ma più importante ai fini della religiosità stessa di Francesco è quanto ci sembra di dover dire a proposito del tipo di spiritualità stessa, che egli incarnò e visse. Noi sappiamo, per le dichiarazioni di Francesco nei testi suoi giunti fino a noi, per le testimonianze concordi dei biografi coevi di qualunque tipo e provenienza, che egli non aveva mai compiuto, né mai compì studi teologici, come l'approssimativo latino delle opere direttamente da lui scritte ci fanno vedere, e come viene confermato dalla importante osservazione del p. Kajetan Esser, secondo cui gli stessi testi scritturali di cui Francesco è a conoscenza sembrano derivare più da una attenzione intensa, prestata ai riti della liturgia, che non da uno studio della Sacra Scrittura, e fosse pur solo il Nuovo Testamento[41]. Dobbiamo ricavarne la convinzione che, dunque, la religiosità di Francesco si precisa e si colloca in una dimensione originariamente del tutto al livello popolare, quale poteva essere quella di un giovane mercante che aveva praticato i riti della Chiesa, come tanti altri abitanti della sua città, e, successivamente, arricchita dalla partecipazione continuativa, devotis-

[41] Cfr. K. Esser, *op. cit.*,

sima e profonda ai riti religiosi, senza però — ci sia consentito ripeterlo — essere mai andato al di là di tutto questo. Se, infatti, autorizzava Antonio di Padova ad insegnare ai frati la teologia, ciò voleva dire che nell'Ordine tale insegnamento non c'era stato e che comunque egli non ne aveva usufruito, né intendeva usufruirne in seguito, se metteva in guardia lo stesso Antonio contro i rischi dello studio teologico[42]. Egli, ovviamente, non intendeva farlo.

Concludendo, ci sembra di poter, dunque, affermare senza tema di smentita che la religiosità di Francesco ha una sua originalità individuale, personale e profonda; che egli si muova nella tradizione della Chiesa e ne partecipi la vita, nessuno vorrà meravigliarsi, ma bisognerà anche ricordarsi della ben precisa dichiarazione del Testamento, là dove avverte in maniera perentoria che: 'postquam Dominus dedit michi de fratribus nemo dicebat michi quid deberem facere...'. Quest'affermazione di originalità va, dunque, ribadita, semmai Francesco potesse essere sospettato di superbia, proprio sulla base di quanto via via siamo venuti indicando. Se poi, durante il lento processo di clericalizzazione dell'Ordine francescano, il desiderio di dare alle intuizioni spontanee ed originali di Francesco patenti di nobiltà, che lo collegassero a grandi personaggi del passato come ad antenati ideali, è fatto che riguarda la storia del francescanesimo, ma che non tocca in nulla la personalità stessa, individuale di Francesco d'Assisi. Così, non ci meraviglieremo se per appoggiare atteggiamenti e posizioni francescane, un Bonaventura si richiama a Bernardo di Clairvaux o ad altri grandi del passato; ciò va ricondotto all'esigenza della discussione e della polemica del tempo di Bonaventura stesso, né più e né meno che la sua presentazione come alter-Christus o angelo del sesto sigillo. In realtà l'umiltà profonda di Francesco è anche l'umiltà di chi sa di non essere teologo, di non essere maestro, di non potere insegnare ad altri se non questo sforzo di unirsi a Cristo nel recupero e nella ripetizione, per quanto possibile, degli esempi che egli stesso aveva dato. Proprio per questo in fondo, i contemporanei sentirono in lui rivivere Cristo, non nelle dissertazioni dei teologi, ma nella realtà concreta di chi si sforzava di riportare la vita di Cristo sulla terra, fra gli uomini, per gli uomini perché questi ne riassaporassero il valore esemplare supremo e sapessero ripeterne il messaggio che egli aveva lasciato dalla nascita nel presepe alla crocifissione sul Calvario.

[42] Ibid. 147-154.

WILLEM LOURDAUX

DIRK OF HERXEN'S TRACT *DE UTILITATE MONACHORUM*: A DEFENCE OF THE LIFESTYLE OF THE BRETHREN AND SISTERS OF THE COMMON LIFE[1]

During the years 1526-27 the Canon Regular Rochus Heyme copied a manuscript in Sint-Maartensdal priory, Louvain, which, among other entries, included works of Bonaventure, John of Schoonhoven, Geert Groote and Matthew of Crackow (Antwerp, Museum Plantin-Moretus, Ms. 107)[2]. This paper codex contains 485 folios, although one section which included, among other items, the *Regula Benedicti* and the *Statuta monasterii Laetiensis* has been lost[3]. On the folios 182-213ᵛ is to be found the tract *De utilitate monachorum* under its extended and more accurate title: *Tractatus domini Theodorici de Arck presbiteri fratrum in Swollis super questionem qua querebatur: Cum rei publice sive patrie utilitas debet attendi et multi monachi sint ac beghine, qualis in hoc patrie profectus etc.* Heyme finished copying the tract on 2 November 1526.

Rochus Heyme, who lived in the priory of Sint-Maartensdal, Louvain, from 1513 to 1531, was a convinced champion of the old tradition of the Modern Devotion. He refused to associate himself with the new spirituality emerging in Sint-Maarten, a spirituality which under Martin Lips' inspiration believed in Christian humanism, and remained faithful to the traditional activity of copying. Instead of involving himself in the direct study of texts and the preparation of patristic treatises for publication he devoted himself primarily to transcribing ascetical

[1] The somewhat misleading title *De utilitate monachorum* recurs as the reference title throughout the manuscript. It is not clear whether the title comes from the autograph or whether it was added later by a copyist. — With this essay we wish to pay tribute to the person and lifework of Canon Professor Dr. J.M. De Smet who has constantly stimulated us in our study of the Modern Devotion.

[2] For a detailed description of this miscellaneous codex, cf. Willem Lourdaux & Marcel Haverals, *Bibliotheca Vallis sancti Martini in Lovanio*. I: *De bewaarde handschriften — The surviving manuscripts* (Leuven, 1978), p. 3-9.

[3] This fact appears not only from the incomplete state of the final tract in the manuscript, but at the same time from the table of contents of Peter of Sint-Truiden's catalogue. The two lost texts of the codex are entitled together in the Sint-Maarten abolition catalogue (Brussels, ARA, Comité van de Religiekas, 73/110, n° 225) and in the auction catalogue of Jan Frans Van de Velde, *Catalogue des livres rares et précieux, au nombre de 15435 lots, de la bibliothèque de feu monsieur Jean-François Van de Velde*, 2 (Gent, 1833), n° 15216.

moral works. Besides the abovementioned manuscript, he also copied Ubertinus of Casali's *Vita Christi*, Mechtild of Hackeborn's *Revelationes*, numerous works of Thomas a Kempis and a number of tracts by Bernard of Clairvaux[4].

Up to the present *De utilitate monachorum* has totally escaped the attention of researchers into the Modern Devotion. This fact is surprising because in the tract can be found important information concerning the opposition to the communities of Brethren and Sisters of the Common Life during the first decades of their existence. Therefore in the present article it is proposed to supply further information concerning the author, the prevailing historical circumstances and the nature of the tract. At the same time an analysis of the contents of the work will be carried out.

* * *

In the work's title the author is referred to as '*Theodoricus de Arck presbiter fratrum in Swollis*', where, in addition to his name, his ecclesiastical function and his place of residence are indicated. The name '*Theodoricus de Arck*' never occurs as such in any of the Modern Devotion sources. Yet this name does conjure up associations with Dirk of Herxen. James Traiecti (alias de Voecht) who provides extensive information concerning the history of the beginning of the Modern Devotion in his *Narratio de inchoatione domus clericorum in Swollis* never uses the aforementioned appellation[5]. In her biography of Dirk of Herxen Philippina H.J. Knierim gives the following variants of his name: '*Theodoricus Harx* or *de Haix*', and this brings us considerably closer to the manner of writing of our manuscript[6]. Since '*Theodoricus de Arck*' is at the same time called '*presbiter fratrum in Swollis*' identification with the renowned Dirk of Herxen, second rector of the Brotherhouse in Zwolle, suggests itself. In the list of the works of Dirk of Herxen we in fact encounter a title which, as shall be demonstrated below, refers to our tract. Moreover, it shall transpire in the exposition which follows that the

[4] Mss. Brussels, K.B., 646, 11160-11168, 11915-11919 and IV 659.

[5] *Jacobus Traiecti alias De Voecht, Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, ed. Marc Schoengen (Amsterdam, 1908), p. 47-51 and passim (henceforth cited as *Narratio*).

[6] Philippina H.J. Knierim, *Dirc van Herxen (1381-1457), Rector van het Zwolsche Fraterhuis* (Amsterdam, 1926), p. 1, n. 1.

tract contains a rigorous defence of the lifestyle of the Brethren and Sisters of the Common Life[7].

Dirk of Herxen was born in 1381 in the neighbourhood of Herxen, itself in Kerspel van Wijhe, near Zwolle[8]. A great deal is known regarding his family. His father, Herman to Noertberghe, was a very wealthy man whose untimely death occurred in 1385. Under a settlement of his will his wife Griete inherited a considerable amount of property which was subsequently transferred to her children Dirk and Bette. Some time later it seems the Noertberghe inheritance was no longer Dirk's personal property. Nevertheless, given the extent of his inheritance, Dirk can be considered as belonging to the wealthy class. It is not without reason therefore that a major section of the tract treats the problems regarding the possession of inherited property.

Dirk's family on the maternal side was not only wealthy but also distinguished. She belonged to the family of Windesheim, a locality near Zwolle which was later to attain fame thanks to its being the mother-house of the well-known religious order. Dirk's two uncles, Witte and particularly Meynold of Windesheim, were closely involved in the Modern Devotion. Following the example of the Heer-Florenshuis in Deventer, the latter had the Brotherhouse in Zwolle built, although he died in 1396 before the construction was completed. He himself had even lived with the first Brothers in that part of the house which was already habitable. Regarding Witte however less is known, beyond the fact that he too spent some time living with the Brothers. After he had departed from the fraternity in 1409 he left the so-called Wytenhuis outside the Voers Gate in Musschenhage to some women so that they could live a devout life there together.

Dirk's mother was an exceedingly pious woman who, as was the case with many family members, lived in the vicinity of the Brothers. Dirk received a strict, pious upbringing, as de Voecht illustrates with several anecdotes[9]. Strangely enough Dirk was not sent to the nearby school at Zwolle despite the fact that John Cele was rector there. The reasons why he was sent to Deventer instead never emerge clearly. Did his mother perhaps believe that a more radical uprooting from the family circle was advisable, or was the reputation enjoyed by the school in Deventer among devout folk already so widespread at the period? In these years Deventer was the undisputed centre of the Modern Devotion, the

[7] Cf. infra, p. 317, 330-334.

[8] Much historical information is to be found in Knierim, *Dirc van Herxen*, p. 1-99.

[9] *Narratio*, p. 45-46.

fraternity being under the leadership of Florens Radewijns, organizer of the movement. In all probability Dirk attended the chapter school at Deventer from c. 1394 to c. 1405. His stay was interrupted in 1398 when a plague epedemic broke out in Deventer and the scholars were dispatched elsewhere.

The fraternity in Deventer exercised a magnetic attraction upon the scholars. On Sundays and feastdays many flocked to the Heer-Florenshuis to listen attentively to the exhortations of the Brothers. Besides Florens Radewijns, Gerard Zerbolt of Zutphen also lived there. Dirk certainly had Thomas a Kempis and Arnold of Schoonhoven as fellow scholars. Thomas indicated this by later writing that they were '*in schola Christi optimis collationibus informati*'[10].

Bearing in mind his considerable wealth, it is hard to imagine that Dirk stayed in the poorhouse during his stay in Deventer. Many private individuals provided accomodation for a few or even several students.

At first Dirk desired to enter the Carthusians, it being the only order left which had escaped religious decline. Yet, like his great predecessor Geert Groote, he believed that he would be too closed off from the world and thus be deprived of the opportunity of winning precious souls for God through his apostolic activity. Therefore he took the advice of John Vos of Heusden, prior of the Windesheim monastery. The prior directed him to the fraternity in Zwolle, still very poor and in need of a wealthy benefactor for its survival and future development.

Leadership of the Zwolle fraternity at this time was committed to Gerard Scatte of Calcar. The establishment of the house had been accomplished only with great difficulty. After some time the objections expressed by the city magistrature had been got around. The city would not tolerate that new religious houses should be built within its walls. Zwolle was bitterly opposed to legacies made over to the Church. This opposition was spearheaded by the guilds. Eventually the parish priest of Zwolle rendered possible the erection of a fraternity by presenting the Brothers with a plot of Church ground at an annual rent of 5 pounds on 22 September 1394. The continuing opposition of the city magistrature and even of the local clergy prevented the benefactor Meynold of Windesheim, Dirk's uncle, from carrying out a major extension to the fraternity. Thus the living conditions remained very cramped. The city magistrature, a section of the clergy and the populace too manifested

[10] Thomas Hemerken a Kempis, *Vita Domini Florentii*, ed. Michael Josephus Pohl, Tomus VII (Friburgi Brisigavorum, 1922), p. 154.

their displeasure vis à vis the Brethren on several occasions. Throughout the tract this opposition always echoes in the background, opposition which Dirk contests with might and main. De Voecht does not even hesitate to refer to it in biblical terms: '*Qui pie vivere volunt in Christo Iesu habent persecutiones pati*' (2 Tim. 2: 13)[11].

Dirk probably entered the Zwolle fraternity in early 1405. When he wished to be ordained to the priesthood in 1406 certain objections were voiced because his inheritance from his father's will was no longer free personal property. As a matter of fact the Noertberghe property at that moment belonged to the episcopal court of Comschate and this posed an impediment to Dirk's ordination. For this reason the bishop of Utrecht released the property in May 1406 and gave him Noertberghe on long-term lease. Dirk had probably by then ended his education in the fraternity. On 2 January 1407 he handed over Nortberghe to the Brethren, barring the payment of the lease to the bishop.

After the death of the first rector, Gerard Scatte, on 23 December 1409 Dirk was elected as new rector. His period in office was not without difficulty. The greatest attack on the Brethren came from the Dominican Matthew Grabow. A native of Germany, he was reader in his order's friary in Groningen. He stubbornly opposed the newer forms of religious community which, without joining an established order, still lived by the three vows. In 1418 he drew up a document in which, after elaborating general theological considerations, he put forward 25 theses which amounted to a very definite condemnation of the manner of life of the Brethren and Sisters of the Common Life[12]. At the Council of Constance (1419) these theses were condemned because the Brethren had won the support of Pierre d'Ailly and Jean Gerson. Both d'Ailly and Gerson had already expressly repudiated the opinions expressed by Grabow prior to the condemnation[13]. Their argumentation was not based on legal

[11] *Narratio*, p. 111.

[12] *Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, ed. Paul Fredericq, 2 (Gent — 's-Gravenhage, 1896), p. 216-220, 397-411; *Narratio*, p. 105-107; Knierim, *Dirc van Herxen*, p. 89-92. Grabow's main contention reads as follows: 'Nullus potest licite et meritorie, immo nec veraciter obedientie, paupertatis et castitatis universalia consilia coniunctim extra veras religiones manendo adimplere'.

[13] *Corpus documentorum Inquisitionis*, 2, p. 220-229. Gerson certainly did not wish his condemnation of Grabow's theses to encourage leniency in regard to the unorthodox bogards: 'Sequitur quarto, quod fautores et defensores istius fratris sunt arcendi seu repellendi et, nisi desistere voluerint, graviter puniendi, ita tamen quod non laxetur nimia licentia ad defensionem Begardorum et Beguttarum, si reperiantur effrenes et discholi et scandalosi in suis observationibus, presertim in contemptum prelatorum suorum secularium et curatorum iuxta mentem decretalium contra tales editarum'.

considerations. They cited the example of the lifestyle of the early Church as described in the third chapter of the Acts of the Apostles. The tract *De utilitate monachorum* needs to be studied against the background of the general conflict surrounding and of the attacks directed against the lifestyle of the Brethren of the Common Life.

* * *

James Traiecti only speaks vaguely about Dirk of Herxen's works[14]. An extensive, if very incomplete, list is to be found in an anonymous chronicle[15]. There, among others, the following title is cited: *Disputatio et obiuratio cuiusdam qui detrahebat devotis personis*[16]. Only a very few of Dirk's works have been published. Knierim, in her work, does not refer to any manuscript of the *Disputatio* and the issue therein contained is not raised at all[17]. In no study of the Modern Devotion up to the present has mention been made of the tract. Yet it is the present author's contention that the *Disputatio* and the *De utilitate monachorum* are one and the same. Accepting that this identification is firmly based, it follows that any remaining doubt concerning Dirk of Herxen's authorship of *De utilitate monachorum* is completely removed.

The title of the tract in our manuscript runs: *Tractatus ... super questionem qua querebatur: Cum rei publice sive patrie utilitas debet attendi et multi monachi sint ac beghine, qualis in hoc patrie profectus etc.* In this title, as in that mentioned in the chronicle, the polemical character of the document is stressed, while at the same time the identity between '*devote persone*' and '*monachi ac beghine*' is very evident. In popular parlance the Modern Devotees were often referred to as '*beghine*' or '*bogardi*'. James Traiecti relates concerning Dirk of Herxen that on the occasion of a dispute with the parish priest of Zwolle he was hooted at by people crying: '*Proicite baghardum in aquam*'[18]. In the most ancient documents the Brethren were never referred to as such, but were instead termed '*presbiteri et clerici domus clericorum in Swollis*'. Our tract

[14] *Narratio*, p. 55-57 and 64.

[15] Concerning this, see Knierim, *Dirc van Herxen*, p. 100-142.

[16] *Narratio*, p. 235; Knierim, *Dirc van Herxen*, p. 101.

[17] Knierim, *Dirc van Herxen*, Appendix III: Exercitia quedam domini Theodorici Herxen, que sunt inventa post mortem eius, p. 160-166; Jan Deschamps, 'De Dietse kollatieboeken van Dirc van Herxen (1381-1457), rector van het Zwolse fraterhuis', *Handelingen van het XXIIIe Vlaams Filologencongres Brussel 1-3 april 1959*, [1959], 186-193.

[18] *Narratio*, p. 110.

provides a detailed account of the terms '*begardi et beghine*' which, according to the author, cannot be condemned just on account of their name[19]. Use of the term '*monachi*' is less clear. Even though in the tract this term continually crops up, there emerges no direct defence of the classical monastic lifestyle of the old orders. The author had rather the new looser religious groups in mind. The '*monachi*' are brought under the general heading '*spirituales persone*', just like the '*beghine et bogardi*'[20]. Therefore the conclusion must be reached that the terms '*devote persone*' and '*monachi ac beghine*' are used indiscriminately of these devout persons who led the religious life in a free community.

It may seem curious that in a tract by a Brother of the Common Life no mention is ever made of '*Fratres*' or '*Sorores vite communis*'. In the early days of the Modern Devotion these terms actually never crop up. Reference is made to: '*gueden ynnighen armen priesters*', '*geheistelike persoenen, alse priesteren, clerken*', or simply '*clerken*', '*presbiteri et clerici*' and '*devoti et bone voluntatis homines*'[21]. The people whom Dirk defended in his tract receive the following names: '*boni homines Deum timentes*', '*spirituales persone*', '*homines spiritualis vite*', '*spirituales homines Deo devoti*', '*boni homines divino servitio dediti*', '*persone bone voluntatis*', '*spirituales homines*', '*persone Deo servientes*', '*boni homines*', '*homines Deo servientes*', '*Deo devoti*' and '*pauperes Deum timentes*'[22]. He actually refuted the accusation that he wanted to defend the Beguines and Bogards who had been condemned at the Council of Vienne (1311). He does not in any way defend the Bogards and Beguines because there were many others who had quite different lifestyles but yet used these names[23]. He in fact says: '*Sola autem nominatio non sufficit ad condempnationem*'[24]. Yet from the text it does seem that the intended devout folk were actually referred to as '*beghine et bogardi*' in popular parlance.

Nor did Gerson hesitate again to heartily defend the lifestyle of devout folk who chose not to enter religious orders, including his own sisters[25].

[19] Fol. 185v.-187v.

[20] Fol. 191-192.

[21] Willem Lourdaux, 'De Broeders van het Gemene Leven', *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, XXXIII (1972), 374-377.

[22] The term *spirituales persone* is that which occurs by far the most frequently.

[23] Fol. 189: 'Quamquam istud nomen beghine suspectum me faciat, posset enim quis dicere: "Et defendere presumis beghinas et begardos quorum statum et sectam patres dampnaverunt". Quibus dico: Nequaquam me defendere beghinas et begardos quos patres reprobaverunt. Qui enim reprobati sunt ex certis circumstantiis designati sunt. Iura enim rebus non nominibus imponentur. Sola autem nominatio non sufficit ad condempnationem'.

[24] See preceding footnote.

[25] Cf. Herbert Kraume, *Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption* (München, 1980), p. 20-21.

However, Dirk of Herxen pointed out that the use of the name did not imply an approval of the faults which in some circumstances were perpetrated by the Beguines. He found that the devout folk were unjustly termed Beguines in popular parlance: '*illo indigno nomine eos appellantes*'[26].

There can be no doubt but that the tract was written at a time when the lifestyle of the Brethren was made the subject of public debate by the city magistrature, the population and the clergy. One must just recall for a moment the aforementioned opposition, of which the fraternity in Zwolle was victim in the early years[27]. All the strands of opposition were crystalized in the radical theses of Grabow. Since in the tract there is no mention of the Council of Constance's condemnation of the Dominican's radical proposals (1419), it must be concluded that the tract must have been drawn up before this latter Church gathering. When precisely Grabow first drew up his complaints against the Brethren in writing is not known. His text came into the hands of the Brethren in Deventer or Zwolle who split it up and, in one night, had it copied by various Brothers[28]. Our tract cannot possibly constitute a direct reply to Grabow's complaint since his attacks are not specifically refuted therein. The historical circumstances which gave rise to the discussion regarding the Brethren's right to own property and to receive legacies fixes the *terminus ante quem* of the tract even earlier than 1415[29]. The *terminus post quem* is Dirk's ordination to the priesthood in 1406 and perhaps even his election as rector in 1409, since the author of *De utilitate monachorum* does advance his opinions with a certain air of authority.

Contents of the tract

The tract is built around a number of propositions by an unnamed opponent which are refuted one by one by the author, Dirk of Herxen. Moreover, Dirk formulates a number of supplementary possible objections in order to enable him to formulate his own opinions with greater clarity. He introduces a whole exposé with the following question: '*Ad hec respondent homines seculares: Istine soli boni homines sunt dicendi qui sic vivunt ut monachi et beghine*?'[30]. Elsewhere he prepares his reply with

[26] Fol. 206v.
[27] Cf. Knierim, *Dirc van Herxen*, p. 14-18, 95-98.
[28] *Narratio*, p. 106; Knierim, *Dirc van Herxen*, p. 89-92.
[29] Cf. infra, p. 330-332.
[30] Fol. 185v.

the following words: '*Sed cum hec et hiis similia proponuntur secularibus, fastidiose mentes sic respondent: Et quis secundum Iheronimum et Chrisostomum semper vivere valet?*'[31]. In the following analysis an attempt will be made to give as faithfully as possible the contents of *De utilitate monachorum*.

The questions raised by the protagonist quite clearly arose out of the lifestyle of Geert Groote and his followers. As devout folk they left behind the world, declared themselves content with humble and poor clothing, followed the evangelical counsels, turned their backs on marriage, accepted legacies and bestowed their property on one another so as to be fully able in all simplicity to live in community and construct large houses. This lifestyle was felt as a thorn in the side of many people who persisted in opposition to it.

1. *The common good of the fatherland is not ill served by the existence of too many devout folk* (Fols. 182-190)

The opponent believes the common good of the fatherland to be threatened by the numerous '*monachi et beghine*'. That the common good of the state must be sought above all other goods is reasoning which strikes the author as worldly, reasoning moreover specifically repudiated by the Bible (Ps. 32: 10-11; 1 Mac. 3: 19 and Ps. 144: 19). Justice, observance of God's commandments and concern for the heavenly home must take priority. Man is after all an exile in this world.

How is the fatherland served by the presence of '*monachi et beghine*'? To this Dirk of Herxen answers that a great number of '*boni homines Deum timentes*' signify a boon for everybody because as long as there are pious folk God will spare the world from destruction. Besides the biblical examples of Lot, Jeremiah and Moses, the example of Francis of Assisi is recalled. To the reproach that such figures are no longer to be found, the author replies that God continues to spare the world on account of the ordinary good people. But are only those who live as '*monachi et beghine*' good people? Are there not also many good people among those who live in the world? Holiness is not only a matter of the heart. Are there not a lot of wolves roaming about in sheep's clothing?

All the reproaches of worldly people are systematically refuted. Modest attire is most certainly an aid to virtuous behaviour. Opulent attire on the other hand can even be sinful. The opponent finds it normal

[31] Fol. 195v.

that each should dress according to his rank. To this Dirk answers that no rank whatever calls for ostentation, but humble dress pleases God. Without humility one can never attain holiness and therefore one has to have a humble disposition. Moreover the Bible teaches us that particularly in times of trial people dressed very humbly. Now in our days when the end of the world is in sight and where evil reigns everywhere it behoves every sensible person to devote himself to penance and wear very modest attire.

Yet is not virtue rather a matter of the heart? Indeed, replies Dirk, but the interior virtues can only be acquired through concrete virtuous acts. For these reasons the founders of orders prescribed the wearing of unusual garments like a cowl and scapular.

The author certainly accepts that there are wolves roaming about in sheep's clothing. Mutual understanding on these points is essential. A sheepskin is fitting attire for humble and innocent folk. Those who wear such modest clothing shall certainly be humbler folk than the so-called wolves because otherwise one would alter the proverb and speak about sheep in wolves' clothing. The Lord does not warn against people in sheep's clothing but against false prophets in a sheepskin who are readily identifiable through their deeds. In a bad person it is not the person himself who must be fought against but rather the evil in him. It is not permitted to judge someone, certainly not someone of whom one can assume a deep interior holiness due to the fact that, following the example of Christ and the saints, he wears an exterior sign. Does not St. Paul write: '*Abiecta mundi elegit Deus ut confundat fortia*'? (1 Cor. 1 : 27).

The author provides the following answer to the question as to whether only Beguines and Bogards are good folk. Yet firstly a misunderstanding has to be cleared up, namely that it is not his intention to defend the Beguines and Bogards who were condemned at the Council. They were condemned in very specific circumstances. One must look beyond the name to the reality. The author supports his assertion with a lengthy quotation from Augustine. Basically the only folk who are good are those who fear and love God more than they do the world. God is no respecter of persons. A good name and reputation among men is not enough, because God sees into the inward being.

2. *The excellence of the evangelical counsels* (Fols. 190-192^{v})

Good Christians in the world ought to know that following the evangelical counsels goes well beyond mere observance of the command-

ments. All are servants of the same Lord, but not with the same authority. He who himself cannot cope with a higher state must love this capacity in another person so as to be able to share in his merits. Without observance of God's commandments nobody can become holy. Christ added to the commandments the following counsels: rejection of property, self-denial, subordination of one's will, endurance of persecution and, above all, purity and celibacy. Those who live in this manner are dispensed from temporal wars and battles since they are involved in a different war against the flesh, the world and the devil. Therefore they are not totally useless to the fatherland because, through their prayer, they enjoy God's esteem. Such '*spirituales persone*', through their prayer, have a greater influence on the progress of war than those who fight with swords and lances. Emperor Constantine also realized this perfectly well and therefore he awarded protection to the '*spirituales persone*'. At the present time, often acting out of envy, worldly people are able to do nothing other than accuse the '*spirituales persone*' of faults and shortcomings. It is suggested that they are useless rif-raf, above all because, due to their virginity, they do not participate in the work of procreation.

3. *Praise of virginity* (Fols. 192^{v}-204)

Dirk of Herxen deems it advisable to write at great length concerning virginity: '*ut cui donatum est eam habere conservet et qui non habet eam honoret*'. The angels in heaven were the first to possess virginity: it was brought to earth by Christ and his mother, the virgin *par excellence*, to be admired and imitated. The virginity of the Christians on earth is raised above that of the angels since it is something that has to be striven towards[32].

Has not marriage been established and blessed by God? Were not Abraham, Jacob and Moses married? To these objections our author invites Jerome to furnish an answer, namely that the patriarchs lived under another law. Just as Abraham loved God through marriage, so the maidens love him in their state. We live truly at the close of the age. In the time of the patriarchs the world still had to be populated and the barren were cursed. Now that the world is populated this motive is no longer valid and virginity enjoys even higher esteem. All the Church Fathers share that opinion. Chrysostom even called marriage a '*malum*'.

[32] For this theme which is found as far back as the Church Fathers, see John Bugge, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, International Archives of the History of Ideas, Series minor, 17 ('s-Gravenhage, 1975).

God in his goodness has transformed what by nature was a sin into a '*malum*'. As a consequence of this marriage became a '*licentia*', but not a '*iustitia*'. Thus once a marriage is solemnized there follows neither punishment nor reward. If marriage were pleasing to God, then he should hardly promise a crown to virgins. Through the increase in human population, marriage has again become a sin. Marriage is only permitted for reasons of procreation.

But who, according to the teaching of Jerome and Chrysostom, is able to live such a life? The teaching of the Fathers which is approved by the Church must be accepted and put into practice. That teaching does not exclusively contain commandments, but also exhortations, and the non-observance of these exhortations does not automatically lead to condemnation.

Does not the world run the risk of dying out? Dirk finds this a superfluous anxiety. There are only a few who understand the excellence of virginity. At the same time the population is not significantly reduced by there being a large number of virgins. One has only to look at the example of the prophetess Anna whose vow was compensated by God.

The author directs a serious admonition to the parents who refuse to give their children back to God. Their love is only for themselves, despite the fact that God has more right to their children than they have. They behave like the blind leading the blind. Parents ought to well know how miserable this world is. For a refusal such as that not to surrender their children the punishment of God will not be spared, even if it is not to occur in such a striking manner as in the examples which we read of in Ambrose and Jerome. It remains a great sin to oppose a child who wishes to dedicate himself to God. It grabs away from God a soul for which Christ has suffered and died. It is less reprehensible to set fire to all the churches between Utrecht and Rome than to allow a soul go to its perdition through its own fault. The whole world is not worth the price of one soul. Therefore it is even a more serious matter to hold people back from their vocation. Contact with folk guilty of such an offence ought to be positively fled. The time when Christians are persecuted is far from over because at present Christ himself is persecuted by so-called Christians. If those in authority render injury to their humble and pious subjects, then they resemble sheepdogs who tear to shreds the flock committed to them instead of protecting them. They deserve to be flung into the sea with a millstone round their neck.

Does all this mean that only '*monachi et beghine*' serve God and that

the '*seculares*' are the devil's subjects? The author provides a negative answer here, but he takes care to add that those who do not live according to the teaching of Christ and the Church Fathers without a doubt serve the devil. Those who live according to the latter teaching shall certainly not prevent people from choosing a state of perfection but shall rather be a support to them. The uncompleted state of the world entails that parents with numerous children should destine one or two of them for religious life, partly out of piety but partly also to ensure a greater share of inheritance for their other children. Others put their children in a monastery when they are too young and where, against their will, they take vows. This latter policy is against the rules of religious life and is to the orders' detriment. Those '*involuntarii*' are misdirected vocations and in the monastery often become more worldly than those living in the world. Yet others send their children to wealthy monasteries where, to the honour of their families, they are called '*dominus*' or '*domina*', the result of which is that religious discipline slackens and makes way for simony, covetousness and wanderlust. Finally, some parents send a child without a vocation against his will to a monastery, while they prevent those who have the call from entering. Yet the word of Scripture still remains valid: '*Spiritus ubi vult spirat*' (John 3: 8). The '*cives huius mundi*' are preoccupied with the survival of the world, but the '*cives sanctorum*' commit themselves to the heavenly fatherland. Man is only a pilgrim on earth, the world passes by and only remains in existence until the number of just men is sufficient to replace the throngs of fallen angels. Man must set his hope on the transitory nature of this world because salvation is at hand. One must prepare oneself in view of that and rejoice in it for when he returns the Lord needs to find his servants awake.

The exposé contains no condemnation of marriage, but it does seek to stress the excellence of virginity. Virginity is sanctified in Christ, Mary, Joseph, John the Evangelist and the angels. The excellence of virginity is further illustrated by the fanciful stories about the unicorn and the emerald.

A final attempt by the opponent to win his argument is found in the following words: ought not virginity be respected in all virgins in the same way? Dirk of Herxen's answer is nuanced. It is not virginity in itself which is in the final analysis primordial, but rather a virginal life which enables one to consecrate oneself to God.

4. *Problems concerning the right to property* (Fols. 204-213ᵛ)

Having accepted Dirk's argument regarding the usefulness of devout folk, the excellence of the state of perfection and above all of virginity, now objections of the '*seculares homines*' against the property of these devout folk are formulated. The '*seculares*' accuse them of miserliness and of eagerness to extend their property. Those accusations are made by the wealthy who themselves manifest little sympathy for the mendicant poor. Those poor people only succeed in getting petty alms after lengthy persistence, and they are still conceived of by the rich as stingy because they feel they ought to be satisfied with a modest portion of nourishment.

Dirk defends '*homines spiritualis vite*' who devote themselves to study, who are content with modest attire and simple food and who, moreover, choose hunger and deprivation rather than unjust acquisition of the slightest amount of property, despite the fact that they are accused of being miserly and stingy by the '*seculares*'. That accusation springs from the covetous heart of those who condemn their own diseases in others. Their sole aim is the increase of their own property. If devout folk are so attached to their possessions it is difficult to explain that many of them foresake great riches for the love of Christ.

How can those devout folk easily obtain so many possessions if they do not set about this task with great zeal? Dirk's reply is not without sarcasm. One can acquire property without being constantly preoccupied with it. The Lord himself indicates another way: '*Querite primum regnum Dei et hec omnia, id est temporalia necessaria, adicientur vobis*' (Mt. 6: 33). The Lord looks after those who serve him. What God, the donor of all gifts, therefore awards to his servants, the people must also award. His opponent does not after all oppose the practice whereby usurers and dishonest people amass possessions.

The opponent does accept a modest amount of property as being legitimate for consecrated people, but he finds superfluous possessions insufferable. Dirk straight away puts him on the horns of a dilemma. He replies: What choice do you make? Extensive property and possibility of supporting many devout folk in their houses, or few possessions and a small number of consecrated persons? Dirk can only accept the opinion that one can own extensive property whereby a large number of people of good will can live. By the same token he does not accept that one can prevent the upright poor from enjoying bounteous goods. He finds it an impious attitude to prefer a small number of devout folk with little property because that demonstrates more preoccupation with the world

than with God and puts one in opposition to God whose longing it is that many devout folk should serve him in chastity and humility.

Now there are Christians who dare to protest: '*Nimis multiplicantur in finibus nostris isti, hoc vel illo indigno nomine eos appellantes*' (Fol. 206v). It is an absolutely scandalous attitude to complain regarding the great number of those who serve God devoutly. How can one dare to still pronounce in the Our Father the phrase: 'hallowed be thy name'? Either one ought to desire that the number of those who praise God's name should increase, or one ought to forget about the Lord's prayer.

Consecrated folk must certainly avoid acquiring extensive property and great riches because in many old religious houses that caused laxity of discipline. That latter accusation can only be partially accepted. In former times old monasteries with extensive property were in no way undisciplined. The wealthy who entered were preoccupied exclusively with conversion of manners and they thus rendered it possible for three hundred to four hundred people to be supported by their wealth. At the death of Bernard there were seven hundred brethren in Clairvaux leading a devout life. The scandals and abuses which flowed from the wealth of the old monasteries ought not only to be measured against all the good that in the early days flowed forth from them. It must also be acknowledged that the holiness of a soul which otherwise would be lost weighs in against the possessions of all these monasteries.

The author also wishes to demonstrate that besides the great riches there were other causes which were injurious to the old monasteries. Benedict, Augustine and other religious founders opted for common property. The monasteries then acquired great possessions thanks to the generosity of the people of the period. Now that the end of the world is at hand people are becoming more and more stingy. The religious houses (*spirituales domus*) which are now being founded can no longer rely upon such riches as the old monasteries took for granted because people are much more miserly. It is indeed a fact that the old monasteries acquired great riches, departed from their original ardour and became worldly. In order to eliminate precisely these dangers of laxity both Francis and Dominic specifically excluded the possibility of possessions in their rules and statutes. Yet not even these measures protected these orders from laxity. Therefore Dirk believes that for religious orders the main reason for decline is the love of gadding about, tarrying in the world and rash carry-on with the '*seculares*'. This contention is demonstrated by the lifestyle of the Carthusians. They have possessions but they experienced no decline because each one of them excluded contact with the world.

Bernard also says: '*Officina omnium bonorum est cella et stabilis perseverantia in ea*'. It is clear that people living in the world share culpability for the decline because the person who traffics with them becomes more evil thereby. It is well known that the '*spirituales homines*' are more easily won over by the '*seculares*' than the contrary.

Dirk does not wish to put forward a defence of the riches of the '*spirituales persone*' without nuances. He is thoroughly well aware of the dangers of riches for progress in the spiritual life. If religious take away some of their superfluous goods from the poor and devote them to pretty clothes and handsome horses, then they become totally worldly. One remains faithful to the vow of poverty as long as one demands no property. He who wants for nothing in a monastery does not really uphold the vow of poverty. Each '*spiritualis persona*' who tries to acquire possessions to the extent that '*rationabiles seculares*' are scandalized thereby commits grave sin and, moreover, indirectly injures the other '*spirituales persone*'. The behavior of such religious resembles more the caution of the snake than the simplicity of the dove. It would serve these religious better to expose their property to danger rather than their conscience.

An important bone of contention concerns the right of inheritance. Many worldly folk are of the opinion, according to worldly standards, that '*spirituales persone*' cannot nor ought not to part with their goods for the benefit of consecrated people. They also believe that someone without worldly heirs cannot with right reason inherit.

In the beginning the tract's author gives only an indirect answer. He notices that gamblers, tipplers and dandies who indirectly use their belongings can have use of property and even can inherit, irrespective of the fact that they do not intend to leave their goods to their nearest of kin or children, but are only eager to consume everything themselves. Well now, what is allowed to such people for evil purposes may not be witheld from good folk for good purposes. These latter ought to be allowed to augment the service of God by supporting consecrated folk, just as it is allowed to the former group to serve the devil.

Then Dirk of Herxen makes the following comparison. Someone who has brought five or six children into the world may legitimately leave his possessions. If someone who remains a virgin for the love of God brings forth five or six spiritual children, guards them against the dangers of the world and converts them to God's service, may he not then leave his possessions to enable them to realize that desired lifestyle? Is that not even better? According to Augustine it certainly is much better: '*quoniam non deerit seculo multitudo hominum sed bonitas hominum*' (Fol. 210^{v}).

Dirk extends his thought with the following reasoning. If a person is himself not graced enough to tempt people away from their evil ways but who wants still to support people who were converted by others, is it not more salutary for that person to himself remain a virgin and leave his goods to the consecrated folk than to beget children of the flesh? No fertility of the flesh can stand a comparison with holy virginity. In the gospels one actually reads: '*Si vis perfectus esse, vade, vende que habes et da pauperibus*' (Mt. 19: 21). In the face of this admonition many Christians are blind. God leaves man the liberty to devote his goods to the poor, but he does prohibit exaggerated expenditure on orgies and other abuses. The author's reaction is direct: What God suggests, you Christians forbid, and what he forbids, you approve of.

There follows a fundamental attack by the opponent against the devout folk. He says: They do not bestow their goods on the poor but on one another and thereby construct mansions. Dirk of Herxen gives a very laconic answer to this accusation. If devout folk are genuinely poor then they have a right to alms because God-fearing paupers have more right to alms than kith and kin. If they are not genuinely poor and do not give away their surplus, then one ought not make gifts to them. I wonder just how poor you would wish them to be? They want just enough for their food and clothing because they do not want to beg. As a consequence they need somewhat more than the mendicant orders who are used to begging.

They build large houses because they are so numerous that a small house is insufficient. Exaggerated luxury and all sorts of ornaments are not permitted. He who honestly beholds their lifestyle must grant that they ought to occupy suitable accomodation in which they can enjoy some relaxation. They truly leave the world and live in their house as if it were a prison. One has only to look at our churches to see that despite their being decorated with paintings and other works of art, worldly people barely manage to spend the short time the Mass lasts in them.

This entire exposé can only be understood by a pious heart, since trying to convince stubborn and impious people is a waste of time.

Nonetheless Dirk of Herxen again cites the authority of the *Historia ecclesiastica tripartita* of Eusebius of Caeserea. Here it is related that among the Romans a law existed whereby the right to inherit was withdrawn from those who were not married before they were 25 and those who were childless were only awarded the right to half their inheritance. That law was established so that the population of Rome should boom since it had been considerably reduced by the civil war. The

Emperor Constantine altered the law because he perceived that the consecrated folk were thereby placed at too great a disadvantage. He even went to the extent of allowing minors among the consecrated folk to make their will. Jerome even envisaged a dowry for the consecrated virgins.

Dirk's conclusion reads as follows: is it not preferable to favour the '*spirituales persone*' in order thereby to share in their good works? He certainly does not wish to see them receive everything that they deserve, nor does he desire that they should be esteemed and honoured by everyone, because that would not augur well for them nor would that signify any advantage. That this would not augur well for them one can repeatedly read in the gospels where Christ promises his followers only contempt and opposition. Moreover, it is no advantage to enjoy the world's esteem because God strews the path of his faithful with thorns.

* * *

The above description of contents enables the tract to be better situated in its historical context and to be interpreted more thoroughly. The Brethren had many opponents in Zwolle at the beginning of the fifteenth century. Dirk of Herxen clearly had discussions with one of them. He opens his tract in fact thus: '*Amice dilecte, verba que nuper vobiscum conferens a vobis audivi occupationem cordi meo prebuerunt simul et compassionem*'[33]. Afterwards he continually addresses his opponent as '*amice*' and he often quotes the assertions of his opponent in order to proceed to refute them. The contents of the tract do not enable Dirk's opponent to be identified. Probably he was a leading figure in the city of Zwolle. On one occasion our author alludes to the position of leadership held by his opponent: '*In eo scilicet si filios vestros et vobis subiectos et alios quoslibet secundum vestram possibilitatem ammonendo, corripiendo et bonum exemplum prebendo, dirigitis et iuvatis ad virtuosam vitam et ad meliora queque quibus Deo accepti valeant, quia per hoc gloriam celestis patrie augmentatis*'[34]. On another occasion he even appears to suggest that his opponent is in holy orders. After a quotation from Bernard where he strongly attacks Church leaders, Dirk continues with these words: '*Quod si in potestate constituti sunt qui sibi subiectos*

[33] Fol. 182.
[34] Fol. 183v.

homines pios, humiles et Deum timentes gravant et tribulant, isti pertimescere possunt ne et eis contingat sustinere quod canes pati solent, qui custodie ovium deputati discunt tandem eas dilaniare et vorare'[35]. Only the aforementioned quotation from Bernard regarding the persecution of Christians by their own leaders could justify an interpretation of '*in potestate constituti*' as signifying spiritual leaders. Yet it is the present writer's opinion that Dirk's opponent was a layman. In addition to the city magistrate, one of the elders of the guilds demands attention. The Brethren received opposition above all from the guilds which were keen to extend their territory so as thereby to ensure a basis for their political ambitions. It is therefore not surprising that a great number of the accusations directed by the opponent concern the right of the Brethren to acquire goods.

The right to property and the possibility open to the Brethren to themselves bestow their possessions on a house of clerics or to receive legacies from friends were problematic for a long time. They had managed to win a certain tolerance of their right to exist in the clerical world by the subsequent approval of their lifestyle, firstly by the priors of Windesheim, Mariënborn and Nieuwlicht in 1395, afterwards by the advice of the Cologne lawyers in 1398 and, finally, in 1402 by the bishop of Utrecht, Frederick of Blankenheim[36].

Vis à vis the lay world no progress towards acceptance had been made. Geert Groote and Florens Radewijns had felt the problem of possession and inheritance very sharply but had only found an intermediate solution to it. Without creating the impression of forming an authentic religious community or of possessing property in trust, appeal was still made for gifts made by the living so as somehow to bring property to the community. Thus everyone distanced himself from his possessions and gave them to his Brethren so that the Brethren were common owners of what each person individually presented. Because their houses were not juridically monasteries, in principle no gift ought be made to them[37].

At the moment when Dirk drew up his tract no conclusive solution had been found to the problem of property. In that connection the altering of the municipal rights in Zwolle in 1407 casts light on the precise 'Sitz im Leben' of the tract. Then it was laid down that religious who inherited immovables were able to sell them to non-religious or,

[35] Fol. 200v.
[36] Lourdaux, 'De Broeders', 375-376.
[37] Lourdaux, 'De Broeders', 386-387.

when they wanted to retain the usufruct, they had to leave it to their heirs in the world[38]. That specification is borne out by the statement of the opponent: '*Sed quoniam sunt plerique seculares, quibus secundum prudentiam huius seculi iustum et equum videtur, quod spirituales persone non debeant vel possint sua bona resignare et relinquere locis Deo dicatis et personis Deo servientibus ad honorem Dei et pro sue anime salute. Et item quod merito non debeant in hereditatibus succedere, qui post se non relinquunt heredes seculares qui eis succedant*'[39]. Since the bishop of Utrecht was at the same time secular lord of Zwolle the Brethren could still count on his support. This support was given in an analogous situation with the reform of the Blackwater Convent in Zwolle, an establishment inhabited by noble Benedictine nuns, where discipline was totally lacking. The city was totally opposed to this integration of the Brethren because the people feared that the Brethren would thereby find the possibility of extending their possessions. For that reason the city promulgated a series of legal strictures on 13 January 1415 which were quite clearly directed against the Modern Devotion. Dirk of Herxen lodged a complaint against these strictures to the Official of Utrecht on 9 March. The city lawyers of Zwolle launched an appeal to the Council of Constance. The Official was not upset by this move and placed Zwolle under an interdict. The city fathers acted as if there were no interdict and, thanks to the city's great wealth, Zwolle managed to obtain absolution in Constance as early as June 1415. The anti-clerical strictures had not even to be revoked. On 13 December 1416 the powerful position of the guilds was brought to an end. By the armed intervention of the bishop the city government was overthrown and the anti-clerical ordinances were deleted from the city register[40].

In their promulgation of a rule concerning their internal management on 2 May 1415 the Brethren appear to have already taken account of the equality they had obtained from the Official of Utrecht. In this the Brethren bind themselves to observe certain regulations. All goods received will be communally owned and each brother is forbidden under any circumstances to demand any of the goods. Upon the death of a brother it will not even be allowed that any heir can lay claim to his goods[41]. These regulations go undoubtedly much further than the

[38] F.C. Berkenvelder, 'Zwolle ten tijde van Thomas a Kempis', *Bijdragen over Thomas a Kempis en de Moderne Devotie*, Archief- en Bibliotheekwezen in België, Extranummer 4 (Brussel- Zwolle, 1971), 43.

[39] Fol. 209v.

[40] Berkenvelder, 'Zwolle ten tijde van Thomas a Kempis', 43-47.

[41] *Narratio*, p. 274-278.

position of his opponent formulated by Dirk in his tract. He certainly defends with pent-up rage the right of ownership and the right of '*religiose persone*' to inherit, but he is unable to support his opinions with any legal text. For that reason it seems certain that his tract was drawn up before 1415 when the discussion between the Brethren and the city of Zwolle regarding rights to property was in full swing.

Another of the opponent's accusations concerns the Brethren's custom of bestowing their property on one another: '*Isti non distribuunt bona sua pauperibus sed sibi invicem donant sua et de hiis magnas domus construunt*'[42]. That accusation can only refer to the Brethren of the Common Life and originated without doubt with the guilds who stubbornly set themselves against the property of the Brethren in Zwolle.

Dirk of Herxen's reply to the above accusation lacks any juridical basis and his argument completely evades the heart of the problem. To propose that the poor can validate a right to alms and that consecrated poor folk enjoy more rights than relatives are but pious wishes. The Brethren do not want vast property and luxurious mansions but only what is strictly necessary so as not to be obliged to beg and to have sufficient space available so that many can live together, yet apart. He sees the ultimate responsibility in the advantage for the salvation of one's own soul that those who favour the Brethren can receive[43]. The distance which the Brethren personally took from their possessions was not on the basis of a legal obligation but was asked for by the *obedientia charitatis*[44]. The management of possessions in the fraternities was committed to the rector or four bursars[45].

It is certainly amazing that Dirk in his tract never stressed the importance of manual labour as a means of ensuring subsistence. In the oldest *acta* of the Brethren in Deventer and in Zwolle mention is made of priests and clerics who cut themselves off from the world and live together the better to serve God. As of 1395 the following expression regularly crops up: '*quod simul in communi de labore manuum suarum vivunt*' or a variant of the same. Later manual labour is often specified as copying work[46]. Dirk of Herxen defends a group of pious folk who quite

[42] Fol. 211.

[43] Fol. 211-213v.

[44] Cf. the acts of renunciation of property published in *Narratio*, p. 314-315 (Dirc van Herxen), 405 (Joannes Rees, Goswinus Herk, Hubertus Helmont, Godfridus de Buscoducis and Gerardus de Oetermarsum in 1409) and 405-406 (Joannes Vroude in 1418).

[45] Lourdaux, 'De Broeders', 385-386.

[46] Lourdaux, 'De Broeders', 374-376 and 404.

consciously cut themselves off from the world and '*domi latent*'[47]. Here the author clearly distinguishes himself from the mendicants. The refusal of Francis and Dominic to accept property and legacies has not been able, in his eyes, to keep their followers from degeneracy and decline. What Dirk pinpoints as the principal reason of decline in monasteries applies above all to the mendicant orders. He writes in fact: '*Pro meo igitur sapere aliud est quod spiritualibus personis magis obest in profectu spirituali, quod devotionem tollit et spiritum extinguit, videlicet multa evagatio, multa conversatio cum seculo, multum interesse secularibus et inter hec incustoditum esse et incircumspectum*'[48]. Only the Carthusians escaped from it: '*quia eorum conversatio non multum est mixta huic seculo*'[49]. It is not surprising then that he goes on to write: '*quis cum eo* [*mundus*] *conversatur ab eo peioretur*', which recalls the quotation from Seneca: '*Quoties inter homines fui, minor homo redii*' in Thomas a Kempis' *Imitatio Christi*[50].

Our author has no objection to the extensive possessions and riches of the old abbeys and monasteries on condition that they should not be used for pomp and circumstance. Therefore we constantly come up against the term '*monachi*' which originally is used by Dirk in the same breath as '*beghine*'. If one goes through the whole tract one can find that the term '*monachi*' is never applied to monks in the strict sense but rather to the devout folk and God-fearing folk who want to share the manner of life of the Brethren of the Common Life. Above reference was made to the identification of the '*monachi et beghine*' with '*devote persone*' in the various titles of the tract. Just like the Beguines and the Bogards, disciples of the Modern Devotion wore poor and humble attire which people sat up and noticed. In the first section of the tract where Dirk shows that the well-being of the fatherland is not damaged by the rise in numbers of devout folk, the expression '*monachi et beghine*' constantly crops up[51]. From then on the term is only used once in the *Laus virginitatis*, in the objection of the opponent: '*Adhuc videmini sonare quasi soli Deo servirent monachi et beghine et nos seculares omnes dyabolo serviremus*'[52]. Elsewhere Dirk speaks always of '*spirituales persone*' and the aforementioned variations. From this the conclusion must be drawn

[47] Fol. 191v.
[48] Fol. 208-208v.
[49] Fol. 208v.
[50] Fol. 208v. Thomas Hemerken a Kempis, *Imitatio Christi*, Lib. I, cap. 20.
[51] Fol. 182-189v.
[52] Fol. 201.

that the tract in fact does not refer to Beguines and Bogards and even less to the classical monks, but rather concerns Brethren and Sisters of the Common Life. In fact in his defence of the right to property and inheritance the situation described can only apply to the latter.

In the *Laus virginitatis* Dirk is very much under the influence of Peter Damien and his *De contemptu mundi*. Even though he only quotes the latter work once he certainly adopts its ideas [53]. Yet there is one striking difference. Peter Damien wants to urge all Christians to become monks because he sees in the monastic state the highest Christian ideal embodied while our author defends only the '*spirituales persone*' who live in community, totally wishing to serve God [54]. Throughout, quotations from Jerome and John Chrysostom demonstrate in Dirk a repulsion from marriage and enjoyment of sex in the act of intercourse. The latter is only tolerated for reasons of procreation [55]. Peter Damien's idea that God created man in the first place to replace the fallen angels does not strike Dirk as strange. Therefore he does not wish to worry about the survival of the world which shall in any case disappear at a moment decided on by God whenever the total of fallen angels shall be fully made up [56].

Dirk of Herxen is in fact aware of the approaching end of the world. Did the epidemic which forced him to flee Deventer in 1398 make a permanent impression on him? Perhaps his pessimistic view of everything worldly strengthened his eschatological opinions. The idea of the approaching end of the world is explicitly expressed on several occasions: '*Modernis vero temporibus seculo iam senescente et malicia ubique regnante in hac valle tribulationis et loco exilii...*' [57]. Elsewhere he cites a passage from Jerome: '*In nos enim fines seculorum devenerunt*', and similarly from Chrysostom: '*Nunc autem postquam venit plenitudo temporis et senuit mundus...*' [58]. The good people in the world ought to desire

[53] Fol. 186v.: '...prout Petrus Damiani scribit in libro De contemptu mundi, ubi sic dicit: "Rapinam proculdubio perpetrat qui vani honoris odore succensus duarum impensas vestium in unam prodigit et proximum suum quem sicut seipsum amare debuerat in sua nuditate relinquit"'.

[54] Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, IV: *Le XIe siècle*. 1. *Pierre Damien* (Louvain - Paris, 1963).

[55] Fol. 192v.-204.

[56] Fol. 201^{bis}v.-202: 'Non enim ideo in hac vita vivimus ut mundum istum in propagatione et permanentia teneamus. Nam mundus, id est hominum vita, in hoc mundo peribit, velimus nolimus, cum tempus a Deo prefinitum advenerit. Hoc est cum consummatus fuerit numerus hominum salvandorum in hoc mundo de quibus supplebuntur chori angelorum'.

[57] Fol. 187.

[58] Fol. 193 and 195.

nothing more than: '*Ut mundus iste transeat et pereat*', because then salvation is nearby: '*Hiis ait* (*id est signis terribilibus finem mundi precurrentibus*) *fieri incipientibus respicite et levate capita vestra, quoniam appropinquabit redemptio vestra*' (Lk. 21: 28)[59]. In contrast with former times when people were exceptionally generous to religious houses, he bestows an eschatological significance on the relative parsimoniousness of his contemporaries: '*Nunc autem quando mundus senuit et fini appropinquat assimilatur senibus hominibus, qui quanto vite sue termino magis appropinquant, tanto tenaciores sunt et cupidiores... quia mundus iam in senio suo tenacior et illiberalior videtur*'[60]. With the end of the world in sight, an appeal to a devout life, cut off from the world, is a very normal deduction.

* * *

It has been shown that *De utilitate monachorum* comes without a doubt from the pen of Dirk of Herxen. It is not a schematic theological work, but rather a polemical treatise in which the author systematically refutes numerous statements and accusations made by the opponent with whom he carried on his debate[61]. The contents of the text leave no doubt but that the group of '*spirituales persone*' whom he defends are indeed the Brethren and Sisters of the Common Life in Zwolle who were opposed from many sides.

Dirk of Herxen bedecked his argument with numerous quotations. Besides superfluous biblical texts from the Old and New Testaments, of which some only concern reminiscences, he sometimes uses rather long quotations from the Church Fathers, other Church writers and a few historical works. The most widely quoted authors are Jerome with nine quotations, Gregory and Ambrose with six, Augustine and John Chrysostom with five and Bernard of Clairvaux with three. Furthermore he quotes from Basil, Cyprian, Eusebius of Caeserea, Henry Suso and Peter Damien. From the classical authors one reads a quotation from Seneca. Other quotations concern the *Historia subversionis Ierusalem*, *Legenda S. Francisci*, *Liber de naturis lapidum* and the *Vita* or *Legenda S. Bernardi*. Only in a limited number of cases is the name of the work cited given in addition to the author. Probably Dirk of Herxen borrowed

[59] Fol. 202.
[60] Fol. 207v.-208.
[61] Cf. Fol. 183: 'Sed ut verbis vestris per singula respondeam...'

a great part of his quotations from one or other *Florilegium* or *Rapuarium*. Actually an *Instructio religiosorum ex dictis doctorum* from his pen has survived[62].

Dirk of Herxen is considered a skilled theologian and canon lawyer by James Traiecti, yet in his tract he never refers to legal texts[63]. Dirk's reputation as a jurist he probably owes to the fact that he is considered to be author of the *Consuetudines* of Zwolle[64].

With the discovery of Dirk of Herxen's tract we dispose of a text which in a remarkable way sheds light on an important part of the problematic of the lifestyle of the Brethren of the Common Life. This text is at the same time significant because it was drawn up by one of the most important promoters of the Modern Devotion. After Geert Groote and Florens Radewijns, Dirk of Herxen is generally considered the most important figure of the movement. At the same time the tract illustrates the difficulties of the Modern Devotion in justifying a lifestyle which had not yet strong legal foundation. The contents of the tract provides a supplementary clarification of the difficulties of the Brethren in Zwolle which were already known from historical sources.

[62] Brussels, K.B. IV 124. This book of Exhortations demonstrates no relation to our tract.

[63] *Narratio*, p. 55 and 233.

[64] Ed. *Narratio*, p. 239-273.

This article was translated from Dutch by Patrick Daly Ph.D.

EDMOND J.M. VAN EIJL

DE INTERPRETATIE VAN ERASMUS' *DE CONTEMPTU MUNDI*

In 1521 publiceert Erasmus bij Dirk Martens te Leuven een werkje, dat de titel *De contemptu mundi epistola* meekrijgt. In het begeleidend briefje, waarin hij het traktaatje aan de lezer voorstelt[1], vertelt hij dat hij dit werkje op nauwelijks twintigjarige leeftijd[2] schreef om zijn stijl te oefenen, zonder op de gedachte gekomen te zijn dat het ooit in handen van anderen zou komen. Daar echter de drukkers nu openlijk dreigen dat zij het uit zullen geven als hij het niet zelf doet, heeft hij het herlezen en, na enkele woorden veranderd te hebben, dan maar toegestaan het te drukken[3].

Tevens zegt hij dat hij het werkje geschreven heeft op onophoudelijk aandringen en in naam van een zekere Dirk van Haarlem, een medebroeder[4], die zijn neef Joost ertoe wilde brengen ook in het klooster te gaan. Daartoe houdt Dirk in dit traktaat dan ook een pleidooi voor het kloosterleven, door eerst de waardeloosheid van de wereldse goederen en de lichamelijke en geestelijke gevaren van het leven in de wereld breed uit te meten, en vervolgens de voordelen van het leven in de eenzaamheid van het klooster te belichten. (Het twaalfde en laatste hoofdstuk verschilt sterk van de elf overige en is een felle aanklacht tegen het feitelijk kloosterleven van die dagen; om welke reden bijna iedereen van mening is dat dit hoofdstuk in 1521 toegevoegd is).

De door Erasmus in 1521 verstrekte gegevens roepen wel enige vragen

[1] Dit briefje is ook opgenomen in *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen, (H.M. Allen, H.W. Garrod), 12 dln. (Oxford, 1906-1958), brief nr 1194 (voortaan geciteerd als Ep. met briefnummer en zo nodig de regel).

[2] Deze leeftijd ook in de brief aan Johann Botzheim, Bazel, 30 januari 1523, afgedrukt als inleiding op voornoemd werk, waarin Erasmus een systematisch overzicht van zijn werken geeft; dit gegeven op blz. 18, r. 16.

[3] Een kritische uitgave van het werkje werd verzorgd door S. Dresden in de *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis quinti tomus primus* (Amsterdam-Oxford, 1977), blz. 39-86, met een inleiding op blz. 1-38, waarin hij o.a. uitvoerig de stijlvorm bespreekt. De verwijzingen zijn steeds naar deze uitgave.

[4] Dat deze Dirk een medebroeder was, weten we uit de titel van de uitgave van Martens: *De contemptu mundi epistola, quam conscripsit adolescens* [*Erasmus*] *in gratiam ac nomine Theodorici Harlemei, canonici Ordinis divi Augustini*.

op: wie is Dirk van Haarlem? wie is neef Joost? was Erasmus inderdaad nauwelijks twintig jaar toen hij deze verhandeling schreef? wat heeft hij in 1521 veranderd?

Dank zij het terugvinden van een handschrift met een copie van de tekst van het traktaat zoals die was voordat Erasmus hem in 1521 bewerkte[5], kunnen we op deze vragen een veel waarschijnlijker antwoord geven dan tot nu toe mogelijk was.

Op de eerste plaats blijkt dat Dirk van Haarlem een fictie uit 1521 is. Immers, in genoemd handschrift staat boven het inleidend hoofdstuk niet *Theodoricus Harlemeus Iodoco nepoti doctissimo S.P.*, maar *Epistola suadens deserere seculum ac monachum fieri. Herasmus Iudoco nepoti doctissimo S.P.* Het is dus niet waar wat hij in zijn begeleidend briefje schrijft, nl. dat hij dit traktaatje voor Dirk van Haarlem schreef; volgens de oorspronkelijke tekst spoort Erasmus zelf zijn eigen neef Joost aan naar het klooster te gaan.

Ook deze neef Joost is wel een fictie. *Nepos* is immers: zoon van broer of zus. Welnu, voor zover we weten had Erasmus maar één broer, Pieter, die ongeveer drie jaar ouder was dan hij en eveneens augustijner-koorheer geworden is, en geen zus. Het zal dan ook wel waar zijn als Erasmus in zijn begeleidend briefje schrijft dat hij geen oomzegger heeft. Waaruit volgt dat de voorstellingswijze in het traktaat als zou het een tot een bepaalde persoon gerichte brief zijn, een stijlvorm is.

Als Erasmus zelf en niet Dirk van Haarlem degene is die in de brief neef Joost aanspreekt, dan volgt ook dat de leeftijdsopgave in hoofdstuk VII: *Iam quartum et vigesimum annum agimus*[6], de leeftijd van Erasmus is. De leeftijd van twintig jaar, welke hij in de begeleidingsbrief van 1521 zichzelf op het moment van het schrijven van het traktaat geeft, is derhalve niet waar: hij was toen drie en twintig jaar oud. Aangezien hij hoogstwaarschijnlijk op 28 oktober 1466 of 1467 geboren is[7], werd het traktaatje dus eind 1489 of in 1490-1491 geschreven, tenminste als hij ten tijde dat hij het werkje schreef nauwkeurig wist hoe oud hij was. Dit

[5] De vinder van deze tekst, Marcel Haverals, heeft deze met de gepubliceerde vergeleken. Zijn bevindingen, met name de volledige lijst van varianten, werden door hem in *Humanistica Lovaniensia*, 40 (1981), blz. 40-54, met twee illustraties, onder de titel 'Une première rédaction du *De contemptu mundi* d'Érasme dans un manuscrit de Zwolle' gepubliceerd. Wij mochten van de tekst van deze studie reeds vóór de publicatie gebruik maken, waarvoor wij de auteur oprecht danken.

[6] R. 475-6.

[7] A.C.F. Koch, *The Year of Erasmus' Birth. And other Contributions to the Chronology of his Life* (Utrecht, 1970); John B. Gleason, 'The Birth Dates of John Colet and Erasmus of Rotterdam: Fresh Documentary Evidence', *Renaissance Quarterly*, 32 (1979), blz. 73-76.

verklaart ook dat hij in een brief van 1489 aan zijn vriend en medebroeder Cornelius Geraedts deze verhandeling niet noemt, ofschoon hij hiermee diens verwijt dat zijn geschrijf voor een kloosterling zo werelds is, voor een groot deel had kunnen weerleggen[8]. De reden dat hij zich in het begeleidend schrijven enkele jaren jonger maakt dan hij in werkelijkheid was, is wel dat hij zich in 1521, als hij inmiddels reeds zoveel kritiek op het feitelijke kloosterleven heeft uitgeoefend en zelf het klooster de rug heeft toegekeerd, wat over deze lof op het kloosterleven schaamt[9]. Daarom ook heeft hij toen in de tekst waar mogelijk de lof op het kloosterleven in een lof op het leven in de eenzaamheid veranderd[10] en het twaalfde hoofdstuk eraan toegevoegd[11].

De veranderingen die Erasmus in 1521 in de oorspronkelijke tekst heeft aangebracht, blijken vooral stijlverbeteringen te zijn, op een enkele plaats een verduidelijking. De belangrijkste veranderingen gaven we reeds aan: hij heeft waar mogelijk de verheerlijking van het kloosterleven veranderd in een lofrede op een leven in de eenzaamheid, en een twaalfde hoofdstuk toegevoegd, waarin hij Joost waarschuwt voor het kloosterleven zoals dat in zijn dagen maar al te veel geleid werd.

De historische feiten zijn dus dat Erasmus omstreeks 1490/91, op drie en twintigjarige leeftijd, een traktaatje in briefvorm geschreven heeft, waarin hij doet alsof hij zijn (gefingeerde) neef Joost wil overhalen de wereld te verlaten en in het klooster te gaan, waartoe hij de gevaren en ellende van het leven in de wereld en de voordelen van het leven in het klooster naar voren brengt.

[8] Ep. 28. De brief van Cornelius Geraedts is verloren gegaan, maar dat hij Erasmus dit verwijt gemaakt heeft blijkt uit het antwoord van deze laatste in genoemde brief.

[9] Dat hij zich wat schaamt voor dit werkje, blijkt duidelijk uit het begeleidende briefje. En als hij zich wil distantiëren van wat hij in zijn jonge jaren gedaan heeft, maakt hij zich graag wat jonger dan hij in feite toen was, opdat men hem gemakkelijker die 'jeugdzonde' zal vergeven. Zie bv de opgave van zijn leeftijd bij zijn intrede in het klooster: in zijn brief aan Lambertus Grunnius, augustus 1516, doet hij het voorkomen alsof hij toen vijftien jaar oud was (Ep. 447, r. 156 en r. 241-2), in zijn brief van 8 juli 1514 aan zijn vriend van zijn eerste kloosterjaren en thans zijn overste, Servatius Rogerus, was hij toen zestien jaar (Ep. 296, r. 35), terwijl hij in feite hoogstwaarschijnlijk zeventien of achttien jaar oud was. Van de drie elegieën uit zijn jeugd, waarover hij in 1521 wat denigrerend spreekt (Ep. 1193, r. 8-15), zegt hij in zijn brief aan Botzheim (blz. 5, r. 33-35) dat hij ze op zeventienjarige leeftijd schreef; in feite schreef hij ze hoogstwaarschijnlijk in 1489 (aldus C. Reedijk, in zijn uitgave van *The Poems of Desiderius Erasmus*, Leiden, 1956, blz. 206-7) of, gezien de overeenkomst van sommige hoofdstukken van *De contemptu mundi* met deze gedichten, eerder nog in 1490-1491, dus toen hij 22 à 24 jaar oud was.

[10] Zie r. 1, 36, 550, 661, 750, 751 en 925.

[11] In voornoemd handschrift eindigt het traktaat na de voorlaatste zin van hoofdstuk XI, met de slotgroet *Vale*.

Verscheidene auteurs hebben zich afgevraagd wat voor Erasmus volgens zijn *De contemptu mundi* zin en doel van het kloosterleven is. De meesten van hen komen tot de conclusie dat de jonge kloosterling een onjuiste of zelfs onchristelijke opvatting daarover heeft, en zij vragen zich dan af hoe Erasmus daaraan gekomen is. Zo komt bv. Paul Mestwerdt [12] tot het besluit dat voor Erasmus het christendom blijkbaar primair in een ethisch-goed handelen bestaat, om welke reden hij sterk de nadruk op de betekenis van de deugd legt. Hiermee verdwijnt dan echter goeddeels het typisch-christelijke en komen wereldverachting en kloosterleven meer op het vlak van het algemeen-menselijke dan van het christelijke te liggen. J.B. Pineau [13] is van mening dat Erasmus onder invloed van zijn studie van en liefde voor de klassieken tot een onchristelijk rationalisme vervallen is. Het klooster is de aangewezen plaats voor een deugdzaam leven en voor studie, waar geen heldhaftigheid en edelmoedigheid meer worden geëist, alleen nog maar door het gezond verstand genormeerde deugdzaamheid. In diezelfde zin constateert Albert Hyma [14] dat de liefde voor de klassieken het juiste zicht van de Rotterdamse humanist op het christendom verduisterd had en dat deze, toen hij *De contemptu mundi* schreef, de ware zin van het kloosterleven niet begreep. Ernst Wilhelm Kohls [15] is daarentegen blijkbaar van mening dat Erasmus het traditionele kloosterideaal getrouw weergeeft: voor hem is de hoofdbedoeling van Erasmus, — reeds in dit werkje op weg naar zijn levensopgave: het christendom in zijn oorspronkelijke zuiverheid te herstellen, — het bestaande kloosterideaal als innerlijk streven van het christendom op een nieuwe wijze te formuleren. En zo zou men nog heel wat auteurs kunnen citeren.

Al deze auteurs geven dus een beschrijving van doel en zin van het kloosterleven zoals deze in *De contemptu mundi* worden weergegeven en aanvaarden dan zonder meer dat dit de opvatting van Erasmus in die tijd was. Dit laatste is echter niet erg evident. De oversten van het Kapittel van Sion, waartoe Erasmus' klooster behoorde, streefden ernstig naar de handhaving van het kloosterideaal en de kloosterdiscipline [16]. Men moet dan ook aannemen dat Erasmus op de hoogte van het traditionele

[12] *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und 'Devotio Moderna'* (Leipzig, 1917), blz. 229.

[13] *Érasme. Sa pensée religieuse* (Paris, 1924), blz. 30-43.

[14] *The Youth of Erasmus* (Ann Arbor, 1930), blz. 179-181; zie ook zijn *The Life of Desiderius Erasmus* (Assen, 1972), blz. 24-30.

[15] *Die Theologie des Erasmus*, 2 dln (Basel, 1966), dl I, blz. 19-34.

[16] Eelco Ypma, *Het generaal Kapittel van Sion. Zijn oorsprong, ontwikkeling en inrichting* (Nijmegem-Utrecht, 1949), blz. 100-101, 113-116.

kloosterideaal is. Bovendien is hij nu reeds vier tot zes jaar in het klooster[17], zodat hij ook de praktijk van het kloosterleven uit ervaring kent. Welnu, zijn voorstelling van het kloosterideaal wijkt wezenlijk af van het traditionele, en zijn beschrijving van het kloosterleven klopt absoluut niet met hetgeen hij er elders over zegt[18]. Hetgeen doet vermoeden dat Erasmus in dit werkje noch het kloosterideaal noch het werkelijke kloosterleven wil beschrijven. Hetgeen de vraag oproept: om welke reden schreef Erasmus eigenlijk dit werkje, wat is zijn doelstelling bij het opstellen ervan geweest.

Willen wij op deze vraag een gefundeerd antwoord geven, dan moeten wij ons de situatie waarin Erasmus zich omstreeks 1490 bevindt, goed bewust zijn.

Er valt wel niet aan te twijfelen dat Erasmus weinig of geen roeping tot het kloosterleven gehad heeft. De motieven die hem niettemin deden besluiten toch naar het klooster te gaan, waren: de zware druk door zijn voogden en verwanten op hem uitgeoefend; vrees voor de wereld, waarin hij niet zag hoe hij zich, gezien zijn zwakke gezondheid en slechte financiële positie, zou kunnen handhaven; een sterk verlangen naar veiligheid en geborgenheid, die hij tot dan toe zo gemist had; waarschijnlijk ook zijn angst voor de dood en de zorg voor zijn eeuwige zaligheid; een vlucht wellicht ook voor het zinnelijke, sexuele, waartegenover hij een sterke afweerhouding blijkt te bezitten; een nooit aflatende hang naar een plaats waar hij zich ongestoord aan zijn geliefde studie kan geven.

Als hij *De contemptu mundi* schrijft, is Erasmus reeds enige jaren in het klooster. Zoals uit zijn correspondentie van deze eerste kloosterjaren blijkt, gaat hij geheel op in zijn hartstochtelijke liefde voor de studie van de klassieken en humanisten; van enige kloosterlijke mentaliteit of belangstelling voor het kloosterleven blijkt niets, zodat zijn vriend Cornelius Geraedts, kennelijk een goed kloosterling, — hij wordt in 1497

[17] De chronologie van Erasmus' jeugd is wel de volgende: 28 oktober 1466 of 1467 geboorte; omstreeks 1475-1477 schrijfschool te Gouda; 1477 korte tijd op de kathedrale school te Utrecht; 1477 of begin 1478 tot zomer of herfst 1482 stadsschool te Deventer; herfst of winter 1482 tot eind 1484 of begin 1485 verblijf bij de Broeders van het Gemene Leven in Den Bosch; 1485 intrede in het klooster te Steyn bij Gouda; 1494 vertrek uit het klooster.

[18] Zie zijn brief aan C. Geraedts, omstreeks 1489 (Ep. 30, r. 1-12), aan L. Grunnius, augustus 1516 (Ep. 447, r. 339-453) en de meer betrouwbare brief aan Servatius Rogerus, 8 juli 1514 (Ep. 296). Wel moet men er rekening mee houden dat Erasmus, vooral in zijn brief aan Grunnius, overdrijft, ook al was het Kapittel van Sion na 1470 over zijn hoogste religieuze bloei heen: Ypma, *op. cit.*, blz. 113.

naar Parijs gezonden om de abdij Sint-Victor te helpen hervormen, — zich in 1489 geroepen voelt hem aan te sporen zich in zijn gedichten wat meer met religieuze onderwerpen bezig te houden[19]. Erasmus getuigt later ook zelf in een brief aan Servatius Rogerus, — zijn vriend uit de eerste kloosterjaren, aan wie hij dus niet veel wijs kan maken, — dat hij zich alleen tot de letteren aangetrokken voelde[20].

Zonder echte roeping in het klooster gegaan, zich daar praktisch uitsluitend voor de studie der letteren interesserend, moest hij noodzakelijk in een conflictsituatie komen.

Enerzijds begint het kloosterleven hem steeds meer tegen te staan, voelt hij er zich steeds minder thuis. In voornoemde brief aan Servatius Rogerus, die inmiddels zijn overste geworden is en hem naar zijn klooster terugroept, schrijft hij: ik was voor dat kloosterleven niet geschikt, 'naar de geest, omdat ik een afschuw had van ceremoniën en de vrijheid liefhad, naar het lichaam omdat, zelfs indien ik die levenswijze zeer aangenaam gevonden had, mijn gezondheidstoestand de vermoeienissen daarvan niet zou hebben verdragen'[21]. Over enkele jaren zal hij trouwens het leven in het klooster (op legale wijze) ontvluchten.

Anderzijds gelden nog steeds dezelfde motieven die hem naar het klooster gebracht hebben. Er is zelfs nog een motief bijgekomen om in het klooster te blijven: het verlaten van het klooster wordt als een zondige daad beschouwd, en voortaan zou hij dan dus de schande moeten dragen een afvallige monnik te zijn: 'Derhalve, hoewel ik inzag dat ik voor dat leven totaal niet geschikt was en dat ik het gedwongen en niet spontaan aanvaard had, heb ik, omdat het volgens de publieke opinie van onze tijd een zondige daad is een levensstaat die men eenmaal aanvaard heeft, ontrouw te worden, toch besloten ook dat deel van mijn ongeluk dapper te dragen'[22].

Erasmus worstelt dus blijkbaar met dit conflict: enerzijds voelt hij zich in het klooster niet (meer) thuis, heeft hij een afkeer van die gebondenheid, die levenswijze; anderzijds durft en wil hij ook niet het klooster verlaten, terugkeren in de wereld: want hij is bang voor de harde wereld,

[19] Ep. 28, r. 8-17.

[20] In de brief van 8 juli 1514: Ep. 298, r. 19-20.

[21] R. 29-33; zie ook de brief aan Cornelius Geraedts, 1489?, Ep. 30, r. 1-12, en aan Lambertus Grunnius, augustus 1516, Ep. 447, r. 369-453. De bewering van Elsbeth Gutmann, *Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam*, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 111 (Basel-Stuttgart, 1968), blz. 168, dat Erasmus bij de beschrijving van de geneugten van het kloosterleven 'bloss über seine eigene Erfahrung' schrijft, doet dan ook wat vreemd aan.

[22] Ep. 296, r. 23-27; zie ook de brief aan Grunnius, Ep. 447, r. 430-432.

de armoede die hem daar wacht, de strijd om het bestaan, de ongeborgenheid, de ellende, de laagheid, misschien ook voor het sexuele daar, bang voor de mensen die hem als de bastaardzoon van de clericus/priester zullen zien, en dan bovendien nog als een afvallige monnik, bang dat hij zijn geliefde studie op zal moeten geven, bang vooral voor de zondigheid van zijn daad van uittreden en voor de consequenties daarvan met betrekking tot zijn eeuwig heil.

In deze situatie nu schrijft hij een *Laus vitae monasticae*, zoals hij het werkje in 1523 in zijn brief aan Johann Botzheim betitelt. Het lijkt hoogst onwaarschijnlijk dat hij de bedoeling heeft het kloosterleven, waarvan hij zelf een afkeer heeft, zonder reserve te verheerlijken, en de lezer ertoe wil brengen naar het klooster te gaan, ook al wekt de uiteenzetting zelf op het eerste gezicht de indruk dat het wèl zo is. Dat hij het geschreven zou hebben alleen om zijn stijl te oefenen, zoals hij in zijn begeleidingsbriefje van 1521 insinueert, lijkt evenmin erg waarschijnlijk: waarom zou men, als men zijn stijl wil oefenen, een verheerlijking schrijven van het leven waarvan men een aversie heeft, terwijl talloze andere onderwerpen voor het grijpen liggen? Trouwens, in beide gevallen zou men verwachten dat Erasmus een juiste beschrijving van het kloosterideaal en het kloosterleven geeft, zoals hij die bij de Broeders van het Gemene Leven en zeker in het klooster had leren kennen. In feite doet hij dat niet: zijn motivering om naar het klooster te gaan wijkt sterk af van de traditionele, zijn beschrijving van het kloosterleven komt niet overeen met de werkelijkheid. En als men de inhoud van het werkje nader ontleedt, ziet men dat zowel de redenen aangehaald om de wereld te verlaten als de motieven om naar het klooster te gaan, uitsluitend als inhoud het eigen geluk, het eigen voordeel hebben. Uiteindelijk geeft Erasmus in de grond een egoïstische, ik-betrokken motivering voor het leven in het klooster, waarvan hij ongetwijfeld geweten heeft dat het niet de juiste motivering voor het kloosterleven is. Waarom schrijft hij die dan neer? Het enige zinvolle antwoord lijkt dat hij dat doet omdat die motivering zin heeft voor hèm, omdat hij in dit werkje wil formuleren welke zin het kloosterleven, waarvan hij inmiddels een sterke afkeer heeft gekregen maar dat hij moeilijk kan opgeven, nog voor hèm heeft. Hij wil in dit werkje dus niet zin en doel van het kloosterleven als zodanig geven, noch wil hij iemand overhalen naar het klooster te gaan, maar hij probeert zichzelf ervan te overtuigen dat het klooster, ondanks zijn aversie ervan, voor hèm in de gegeven omstandigheden de beste plaats om te leven is.

Wanneer deze opvatting juist is, moeten de motieven die Erasmus tegenover Joost naar voren brengt, juist die motieven zijn die hij in zijn

persoonlijke situatie voor een beslissing in het klooster te blijven kon aanhalen. Bezien wij dus deze motieven.

Als angst voor de harde en slechte wereld hem naar het klooster gebracht heeft en hem nu wil doen blijven, dan zal hij die hardheid en slechtheid breed uitmeten. Inderdaad is ongeveer de helft van het werkje bijna exclusief, de andere helft nog flinkdeels daaraan gewijd. Hij wijst op de drukte en het rumoer in de wereld, op de moeite en inspanning die het kost eer, rijkdom, roem, waardigheden, bezittingen te verwerven en te behouden en hoeveel verdriet het verlies ervan veroorzaakt; wat voor een ellende die goederen, als ze tenminste 'goed'eren genoemd mogen worden, meebrengen: afgunst, vijandschap en gevaren, oorlogen, bloedbaden, moorden, verwoestingen, armoede, gebrek, hongersnood, ziekten; hoe gemakkelijk wij deze goederen, evenals ook al het andere waaraan wij gehecht zijn zoals adel en schoonheid, familie en vrienden, weer kunnen verliezen door tegenspoed, diefstal, de dood; hoe slecht de wereld is met haar hebzucht, haar liederlijke vermaken, haar dierlijke, vleselijke lusten, bron van alle ellende, met hun gevolgen van landverraad, armoede, schande, smerige lichamelijke ziekten, geestesverblinding, Godsverachting en tenslotte de eeuwige verwerping, hoe vol miserie zelfs het huwelijk is; tenslotte hoe boordevol de wereld is van lichtzinnigheden en bijna onweerstaanbare verleidingen tot ondeugd en zonde, die ons trekken naar de eeuwige dood.

Wat dit laatste betreft, de vrees voor de eeuwige dood komt in het werkje als motief voor het intreden in het klooster telkens terug. Zeer waarschijnlijk is de vrees voor de dood en de mogelijke consequenties van dien ook voor Erasmus een motief geweest om naar het klooster te gaan[23]. Maar deze vrees voor de dood is een nog veel krachtiger motief om in het klooster te blijven. In de hierboven geciteerde tekst uit de brief aan Servatius Rogerus zegt hij dat hij, hoewel hij had ingezien dat hij totaal niet geschikt voor het kloosterleven was, toch besloten had in het

[23] Wij weten dat Erasmus verscheidene malen met de dood geconfronteerd geweest is: minstens eenmaal met de doden van een pestepidemie in Deventer, 1482, mogelijk een tweede maal bij een pestepidemie in Den Bosch (althans volgens het *Compendium vitae*, in *Opus epistolarum*, dl I, blz. 49, r. 57, van welk geschrift de betrouwbaarheid echter niet vast staat); verder met het overlijden van zijn moeder en kort daarop met de dood van zijn vader; niet lang daarna hoort hij minstens van de dood van een van zijn voogden. Deze ervaringen zijn vermoedelijk ook wel een van de redenen dat hij als jongeman alleen reeds bij het horen van het woord 'dood' sidderde, zoals hij zelf in een brief van omstreeks 15 oktober 1518 aan Beatus Rhenanus schrijft: 'Iuvenis olim, ut memini, ad nomen etiam mortis solebam inhorrescere' (Ep. 867, r. 267). Het ligt dus voor de hand dat de vrees voor de dood bij de, naar Erasmus zelf beweert (brief aan Grunnius, Ep. 447, r. 371-2), niet onvrome jongen bij het nemen van het besluit in het klooster te gaan, heeft meegespeeld.

klooster te blijven omdat de daad van uittreden algemeen, — en blijkbaar ook door Erasmus zelf, — als een zondige daad beschouwd werd. Zijn angst voor de zonde was dus het hoofdmotief voor zijn besluit te blijven. Maar de angst voor de zonde staat in rechtstreeks verband met dood, verwerping en eeuwig leven. Zodoende lijkt ook zijn beschouwing over de dood, waaraan hij het gehele hoofdstuk VI wijdt, en over de noodzaak door een deugdzaam leven ervoor te zorgen dat die dood een poort tot het eeuwig leven is, zoals dat expliciet in datzelfde hoofdstuk behandeld wordt maar verder op vele plaatsen in *De contemptu mundi* als diepste motief voor het verlaten van de wereld en de intrede in het klooster naar voren gebracht wordt, direct betrekking te hebben op zijn eigen vrees voor de dood en de zorg voor zijn eeuwig heil, op zijn eigen situatie. Uittreden uit het klooster is een zondige daad met als consequentie de eeuwige dood; daarom moet hij in het klooster blijven, dat is voor hem deugdzaam handelen, en dat brengt het eeuwig leven mee. Daarom in dit werkje zo'n sterke nadruk op de dood, op de noodzaak van het deugdzaam handelen, op de zorg het eeuwig leven te bereiken[24].

Als Erasmus van mening is dat het voor hem het beste is in het klooster te blijven, dan moet hij er zichzelf van overtuigen dat wat hem daar tegenstaat, de gebondenheid, de levenswijze, niet zo zwaar is, ja dat het kloosterleven vol geneugten is en de plaats waar hij zijn levensideaal het beste kan verwerkelijken. Na in de eerste zeven hoofdstukken op de waardeloosheid en verachtelijkheid van de wereld gewezen te hebben, begint hij hoofdstuk VIII dan ook onmiddellijk met de woorden: 'Opdat je... ook met vreugde de wereld zult verlaten en in het klooster treden, d.w.z. niet zozeer uit afkeer van of benauwd door de slechtheid van de wereld, maar uit verlangen naar onze heerlijke vreugden, daarom is het, dunkt me, goed nu in enkele woorden de voordelen van ons leven op te sommen'. Hij wijst dan op de grotere zekerheid het eeuwig leven te zullen bereiken, hetgeen alle lasten van het kloosterleven zoals armoede, gebondenheid, arbeid, vasten en onthouding, nachtwaken, enz. tot een vreugde maakt. Het vrij-zijn van wereldse zorgen, van zorg om het bezit, van ambities, van gebondenheid aan het gezin, van slavernij aan de ondeugden, aan de duivel, en daartegenover het dienen van God, zijn de

[24] De mening dat Erasmus nogal sterk met de gedachte aan de dood en aan het bereiken van het eeuwig heil geoccupeerd is, wordt bevestigd door een tweetal gedichten, die rond de tijd van het ontstaan van *De contemptu mundi* gedateerd moeten worden (Reedijk, *The Poems*, dateert ze omstreeks 1489): Gedicht 18 gaat over de uitersten: in gedicht 24, gericht aan een losbandige jongeman, vermaant Erasmus hem te denken aan de naderende dood.

hoogste vorm van vrijheid, zodat er nergens zoveel vrijheid is als in het klooster. De wereld is vol van geraas en getier, gejacht en gehol; in het klooster heerst de rust van de eenzaamheid, die het ons mogelijk maakt te luisteren naar de stem van God en grote dingen tot stand te brengen. In de wereld is de onrust van de wroeging van een slecht geweten, in het klooster de innerlijke rust van het goede geweten: de kloosterling hoeft niet bang te zijn voor rampen, de dood, het oordeel van God. Dit maakt het kloosterleven vol rust, zonder zorgen, vol vreugde. De kloosterling geeft niet toe aan onmatigheid en hebzucht, die maar miserie meebrengen; hij neemt met vreugde allerlei ongemakken als nachtwaken, vasten, eenzaamheid, stilzwijgen enz. op zich om groter leed te ontgaan; hij ziet af van de kleine, bedriegelijke genietingen van het lichaam om de veel hogere heilzame en goddelijke genietingen van de ziel te verkrijgen, geniet nu reeds van de afglans van de beloofde eeuwige gelukzaligheid, van de zekere verwachting van het eeuwig leven, sommigen zelfs van de mystieke vereniging met God. Zo is het kloosterleven een genotvol leven, eigenlijk één grote genieting. En voor hen die van de studie houden zijn er dan nog als speciale geneugten de boeken: de H. Schrift, de Vaders, de theologische werken, de verstandig gelezen klassieken. 'Zeg me, dunkt je niet dat je, al de tijd die je in de rust van je studeerkamer temidden van deze auteurs doorbrengt, naar eigen vrije keuze, vrij van alle zorgen en moeilijkheden, verblijft in een paradijs van geneugten? Welke plaats waar een zo grote verscheidenheid is, kan vervelend zijn? Wat is er hier (in het klooster) dat niet vol geneugte is?'[25] Zelfs de omgeving is één grote heerlijkheid: het groene gras, de bloemen, de bomen met hun lommer en hun vruchten, de kristalheldere rivier. (Deze beschrijving heeft blijkbaar betrekking op het klooster te Steyn, waar Erasmus zelf verblijft).

Deze motivering van Erasmus klopt inderdaad met de motivering die wij mochten verwachten in de veronderstelling dat hij het werkje schreef om zichzelf ervan te overtuigen dat hij, ondanks zijn afkeer van het

[25] Het is interessant te zien dat Erasmus in zijn brief aan Grunnius, 1516, allerlei personen verwijt dat zij hem een vals beeld van de gevaren van de wereld en van het leven in het klooster hebben voorgehouden (Ep. 447, r. 257-265 en 309-318), en dat hij in *De contemptu mundi* in feite zelf een verdere uitwerking van datzelfde beeld geeft. Tevens dat de voorstelling die hij in dezelfde brief over het feitelijke kloosterleven te Steyn ophangt (r. 338-340, 360-452), met uitzondering van de eerste vijftien maanden ongeveer, toen men hem, volgens zijn voorstellingswijze, voor het klooster wilde winnen (r. 345-357, 366-368), volkomen in tegenspraak met het idyllisch beeld van *De contemptu mundi* is. Zie ook de expliciete en impliciete kritiek op het kloosterleven te Steyn in de geciteerde brief aan Servatius Rogerus van 1514 (Ep. 296, r. 19-49, 55-64, 70-87, 167-168 en 211).

kloosterleven, in zijn klooster moest blijven. Tevens ontbreken de motieven die wij in deze veronderstelling ook niet mogen verwachten omdat zij voor Erasmus geen redenen zijn om in het klooster te blijven, hoe wezenlijk ze ook zijn in het kloosterideaal en het kloosterleven: het streven naar de christelijke volmaaktheid, d.w.z. naar de volkomen liefde tot God en de naaste, wordt niet vermeld, noch is er sprake van de betekenis der kloosterlijke deugden als gehoorzaamheid, armoede, nederigheid, hij ignoreert het koorgebed, dat toch een grote plaats in het dagelijkse leven van de augustijner-koorheren innam, hij spreekt niet over het ontvangen van de sacramenten, over de kloosterlijke vroomheidsoefeningen en disciplinaire gebruiken, hij doet alsof heel de dag van de kloosterling aan de studie van de letteren gewijd kan zijn.

Deze interpretatie geeft ook een verklaring voor de tegenstelling die er bestaat tussen dit werkje en de lijkrede op Bertha Heyen die Erasmus niet lang te voren, nl. in 1488 of 1489, geschreven heeft[26]. *De contemptu mundi* tracht, zoals het daar ligt, aan te tonen dat het klooster de ideale plaats voor iedereen is, dat iedereen dus eigenlijk naar het klooster zou moeten gaan; in genoemde lijkrede waarin hij de lof op de vroomheid en naastenliefde van Bertha Heyen bezingt, zegt Erasmus echter expliciet dat het soms beter is niet naar het klooster te gaan. Een passage luidt als volgt: 'Bertha was knap van uiterlijk, rijk en vroom. Waarom ging zij dan niet in het klooster? Dit zou voorzichtiger geweest zijn, ik geef het

[26] Uitgave in *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, dl VIII (Leiden, 1706), kol. 551-560. Dit geschrift kunnen wij bij benadering dateren. Bertha Heyen behoorde tot een rijke aristocratische familie te Gouda; de familienaam komt veelvuldig voor onder de magistraten van die stad in de 15de en 16de eeuw. Zijzelf koopt en verkoopt huizen tussen 1473 en 1487, in welk jaar zij dus nog in leven is. Daarna is er niets meer over haar in de archieven van Gouda te vinden, zodat zij niet al te lange tijd na die datum gestorven zal zijn. Blijkbaar uit dankbaarheid voor haar goedheid voor hem, schrijft Erasmus een lijkrede op haar. In het manuscript, waaruit wij de tekst van de lijkrede kennen, staat het onderschrift: '... anno aetatis eius vicesimo primo condita' (Voor deze gegevens zie Reedijk, *The Poems*, blz. 131-132, 159. Over de relatie van Bertha met Erasmus, zie ook Hyma, *The Youth*, blz. 214-216). Uit voorstaande gegevens volgt dat de lijkrede niet vóór 1487 en niet na oktober 1488 geschreven kan zijn. Wij weten echter niet van wie genoemd onderschrift afkomstig is, — zeker niet van Erasmus, gezien het woordje *eius*, — zodat we ook niet weten hoe betrouwbaar deze leeftijdsopgave is. In Ep. 28, gericht aan Cornelius Geraedts, zegt Erasmus dat hij hem ook een *Oratio lugubris*, die hij onlangs gemaakt heeft, toezendt (r. 14-15). Deze brief gaat duidelijk vooraf aan Ep. 29 (zie de kwestie Engelbertus), juist de enige brief uit deze correspondentie met Geraedts die de datum 1489 draagt; zodat Ep. 28 op zijn laatst van 1489 kan zijn. Welnu, met die *Oratio lugubris* wordt wel de lijkrede op Bertha Heyen bedoeld, want dit is de enige lijkrede van Erasmus die wij uit die tijd kennen. Zodat dit geschrift wel in 1488, mogelijk in 1489 geschreven zal zijn, d.w.z. hoogstens een drietal jaren vóór *De contemptu mundi*.

toe, maar naar mijn mening is het veel voortreffelijker een zuiver en onschuldig leven te leiden temidden van de verleidingen van de ondeugd, het leven rustig door te brengen temidden van het rumoer van de rusteloze wereld. Deugd alleen stelt in staat dit te doen'[27]. Dus: In *De contemptu mundi* doet Erasmus zijn uiterste best Joost ervan te overtuigen dat hij naar het klooster moet gaan, ofschoon hij toegeeft dat Joost reeds in de wereld deugdzaam leeft[28], en wordt er met geen woord over gerept dat het voor Joost veel voortreffelijker zou kunnen zijn deugdzaam in de wereld te blijven leven. In de lijkrede echter wordt gezegd dat het veel voortreffelijker is deugdzaam in de wereld te blijven leven. Deze twee uitspraken lijken elkaar tegen te spreken. Deze tegenspraak verdwijnt echter als men aanvaardt dat Erasmus in *De contemptu mundi* tracht te motiveren waarom het voor hèm beter is in het klooster te blijven; in dat geval kan het voor iemand anders beter zijn niet in het klooster te gaan.

Op grond van bovenstaande argumenten menen wij te mogen besluiten dat Erasmus in zijn *De contemptu mundi* niet een traktaatje over zin en doel van het kloosterleven als zodanig heeft willen schrijven, maar dat hij in dit werkje de motieven heeft willen neerschrijven waarom hij in zijn situatie het best in het klooster kon blijven.

Als deze opvatting juist is, volgt dat allerlei conclusies van auteurs, die ervan uitgingen dat Erasmus hier zin en doel van de wereldverachting en van het kloosterleven als zodanig weergeeft, onhoudbaar zijn[29]. Zij immers moesten wel tot de conclusie komen dat alle traditionele motiveringen van het kloosterleven die door Erasmus weggelaten zijn, in zijn opvatting over zin en doel van het kloosterleven geen rol meer speelden. Dit *argumentum e silentio* hanterend, constateerden zij dat zin en doel van het kloosterleven gemotiveerd werden als middelen tot het bereiken van eigen natuurlijk en bovennatuurlijk geluk.

Als Erasmus echter alleen maar zichzelf ervan wil overtuigen dat hij in

[27] Kol. 554 C-D.

[28] R. 37-39.

[29] Otto Schottenloher, *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistlichen Entwicklung*, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 61 (Münster i.W., 1933), en C. Augustijn, 'Het probleem van de initia Erasmi', in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 30 (1969), blz. 380-395, hebben het probleem wel zuiver gesteld door te vragen wat Erasmus eigenlijk met dit werkje gewild heeft. Beiden trachten de motivering van de wereldverachting en van het kloosterleven te verstaan vanuit de innerlijke nood van Erasmus op dat ogenblik. Maar beiden maken, m.i., ten onrechte de sprong de in het werkje uitgedrukte motieven toch te zien als de eigenlijke gedachten van Erasmus over wereldverachting en kloosterleven als zodanig.

zijn situatie, ondanks zijn afkeer, toch maar het best in het klooster kan blijven, dan is het begrijpelijk dat hij uitsluitend die motieven aanhaalt die voor hem, in zijn bizonder geval, waardevol zijn, en niet die motieven die wèl voor anderen waardevol kunnen zijn maar in deze situatie niet voor hem. Het *argumentum e silentio* gaat dan niet op, en de conclusies die men eruit trekt zijn niet gerechtvaardigd. M.a.w. als auteurs uit dit werkje de conclusie trekken dat Erasmus in deze tijd het juiste zicht op het christendom verloren had of dat hij niets begreep van de werkelijke zin van het kloosterleven, dan zijn die conclusies niet gerechtvaardigd. Wèl kan men uit dit werkje een aantal waarden halen die Erasmus in deze tijd blijkbaar wilde realiseren, anders had hij ze immers niet als motieven om in het klooster te blijven, aangehaald. Het werkje blijft dan ook een eminente bron als het er om gaat Erasmus' ideeën en mentaliteit rond de jaren 1490 te leren kennen.

SUMMARY

Thanks to the retrieval of a manuscript which contains an older version of *De contemptu mundi*, it is now evident that Erasmus did not write this work in the name of Dirk van Haarlem. It is now also rather sure that his nephew Judocus was a fiction. Lastly, it is also indisputable that the twelfth chapter did not belong to the original version. The work has most probably been written around 1490-1491. Erasmus was by then already some years in the monastery (He probably embraced monastic life in 1485).

Several authors have scrutinized in this work Erasmus' meaning and purpose of the monastic life. Most of them have concluded that the young monk held an opinion about monastic life which was erroneous or even unchristian. However, the problem is whether indeed Erasmus himself sought to expound the meaning and purpose of the monastic life as such. It is not very likely that someone who feels an aversion for monastic life would write a *Laus vitae monasticae* in order to encourage others to embrace that life; and even if it were just a style-exercise, no one pens the praise of a life he distastes! Moreover, the motivation to abandon the world and enter monastic life deviates essentially from the traditional one which Erasmus must have known. Further, his description of the actual monastic life completely differs from what he elsewhere relates about his experiences. This leads one to assume that he wished to describe in this work neither the ideal nor the actual monastic life. Why then did Erasmus write this work?

When we analyse his plea in favor of the monastic life, we see that both the reasons brought forward for leaving the world as well the motives for entering the monastery only envisage one's own happiness and advantage in their content. And when we compare these contents with the motives which kept Erasmus from leaving the monastery, — so far as we know or can presume them, — then, the correspondences are obvious. Everything — like insecurity, poverty, hostility,

unrest, sensuality, sinfulness coupled with the danger of an impenitent death, — which makes him afraid of living in the world, is overplayed and strongly contrasts with the idyllic picture he draws of the monastic life — its security, freedom from worldly care, friendship, rest, spiritual joys, greater assurance of achieving eternal life and the possibility of an uninterrupted study. The things that do not constitute a motive for him to remain in the monastery, for example the love of God and one's neighbour, the monastic virtues of poverty, obedience, humility, etc., pious practices and acts of mortification are not mentioned. This leads us to conclude that Erasmus obviously wished to put down the motives which he, in his personal situation, could advance in order to convince himself that, despite his aversion to it, the monastery was the best place for him to realise a number of values. And then it is also understandable why two or three years earlier he could write in his funeral oration for Bertha Heyen that for someone else it could be better to remain in the world.

Hence, in our view, Erasmus did not wish to write a work about the meaning and the purpose of the monastic life as such. Subsequently, from this work it is impossible to distill his opinions concerning the monastic ideal. The work, however, does remain an eminent source of knowledge for a number of other ideas which have influenced the life of Erasmus around 1490.

JEAN LECLERCQ

UN JALON DANS L'HISTOIRE DU *VANDER DOCHTERE VAN SYON*

En 1941, le P.J. van Mierlo publia en fac-similé, avec une introduction, un incunable, imprimé à Anvers en 1492, du texte néerlandais d'une allégorie en prose mettant en scène les Filles de Sion. Ce document, qui sera désormais désigné ici par la lettre N, était intitulé *Vander Dochtere van Syon* et illustré de belles gravures, également reproduites[1]. Deux ans plus tard, le P.L. Reypens crut en avoir retrouvé 'le texte latin original'[2]: il s'agissait du court traité *De languore animae amantis* qui avait été traduit du latin en français, d'après un manuscrit du XIIIe siècle provenant de l'abbaye cistercienne des Dunes[3], en 1890[4], et que le P.D. de Wilde édita en latin en 1935, sous le nom du Bx Guerric, abbé cistercien d'Igny, fille de Clairvaux, de 1138 à 1157[5]. Ce texte se trouve également dans un autre manuscrit, conservé à Bruxelles[6], datant du XIVe siècle, meilleur que celui des Dunes, et d'après lequel il a été publié,

[1] J. van Mierlo, *Vander Dochtere van Syon*. Fac-simile-druk, met inleiding, Vereeniging der Antwerpsche Bibliophilen, 44 (Anvers, 1941). Je remercie le P.J. van Brabant, S.J., d'Anvers, de m'avoir procuré une photocopie de cet ouvrage, et le P.V. Truijen, abbé de Clervaux, O.S.B., de m'avoir aidé à le lire. Avec beaucoup d'érudition, Mme J.M. Willeumier-Schalij, 'Vander Dochtere van Syon', dans *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 67 (1950), p. 1-23, a analysé trois manuscrits dans lesquels elle a retrouvé ce texte N, a réédité celui-ci d'après eux, l'a comparé avec des textes allemands apparentés dont il sera question plus loin, note 10, et qui avaient alors été étudiés par W. Wichgraf, 'Der Tractat von der Tochter von Syon und seine Bearbeitungen', dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (1922), p. 173-231. Elle a résumé tout le contenu de N en vingt épisodes, dont plusieurs comportent de deux à cinq variantes selon les témoins (les manuscrits et l'incunable). Elle a pu conclure en ces termes: 'Wij mogen dus wel aannemen, dat het tractaat van de Dochtere van Syon in de Lage Landen een eigen ontwikkeling heeft doorgemaakt'.

[2] L. Reypens, 'Het latijnsche origineel der allegorie Vander Dochtere van Syon', *Ons geestelijk Erf*, 17 (1943), II, p. 174-178.

[3] Ms. Bruges, Séminaire, 88-179, p. 35^{v}-39^{v}.

[4] J. Beller, *Le Bienheureux Guerric, disciple de S. Bernard et second abbé du Monastère de Notre-Dame d'Igny de l'Ordre de Cîteaux au diocèse de Reims* (Reims, 1890), p. 337-347. L'auteur a traduit le texte d'après une transcription du ms. de Bruges qui semble avoir été défectueuse.

[5] P. de Wilde, *De beato Guerrico abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis* (Westmalle, 1935), p. 189-196.

[6] Ms. Bruxelles, B.R., 2641-2647.

avec les variantes de celui-là, en 1965[7]. Il est maintenant admis qu'il n'y a pas de raison d'attribuer ce document à Guerric.

Une partie de son intérêt vient de ce que, comme beaucoup d'écrits de ce genre, il a, pour ainsi dire, continué de vivre, donnant lieu à plusieurs développements. En effet, l'histoire de ce texte ne se ramène pas à celle des rapports existant entre le Pseudo-Guerric et N, et, de fait, ce dernier est bien autre chose qu'une traduction du premier. Entre l'un et l'autre se situe toute une série de témoins, dont la généalogie devra être reconstituée avec les précisions désirables. Il existe, en particulier, un texte latin en prose, du XIIIe siècle, qui est conservé dans un manuscrit de Vienne[8], et dont Lamprecht de Ratisbonne s'est inspiré pour composer en allemand, avant 1242, son poème *Tochter Syon*, puis sa *Vie de S. François* en vers[9]. Et il y a d'autres poèmes allemands sur le même thème[10]. Toute cette histoire complexe offre de l'intérêt en plusieurs domaines: évolution d'un genre littéraire d'un thème relatif à l'amour et courtois et mystique, de l'hagiographie franciscaine, et même de l'iconographie. Mais pour que ces vicissitudes puissent être racontées, il faut d'abord compléter le dossier documentaire qui permettra de le faire. Ici sera présenté un témoin qui paraît être resté inconnu, et dont le texte est, de tous, le plus proche de celui de N.

Il se trouve dans le manuscrit coté 'Rare Books 91' de la William R. Perkins Library de Duke University, à Durham, North Carolina, aux États-Unis[11]. C'est un recueil d'environ trente-cinq traités ou d'extraits,

[7] J. Morson-H. Costello, 'Liber amoris: Was it written by Guerric of Igny?', *Citeaux: Commentarii Cistercienses*, 16 (1965), p. 114-135.

[8] Ms. Vienne, Nationalbibliothek, 1997.

[9] Lamprecht von Regensburg, *St. Francisken Leben und Tochter Syon*, hrgb. v. K. Weinhold (Paderborn, 1880). Le texte du ms. de Vienne est édité p. 285-291.

[10] Une bibliographie récente a été donnée par P. Ochsenheim, art. 'Disput zwischen der minnenden Seele und unserem Herrn', dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2 (Berlin, 1980), hsgb. v. K. Ruh etc..., col. 178-179.

[11] Le P.P. Minard attira mon attention sur ce ms. dès 1969; qu'il en soit remercié. Depuis, le ms. a été signalé par M. Harris, 'A Check List of the Duke Latin Manuscript Collection', suivi de 'Short List of Duke Latin Manuscripts (Codices Latini Dukiani)', dans *Library Notes*, Number 47 (December 1977, Duke University Library, Durham, N.C.), p. 28, n° 91: 'Miscellaneous theological treatises, paper (292 ff.). Germany 1490-1493'. Ce ms., comme plusieurs de ceux de Duke, appartint à la collection du Prof. Berthold L. Ullman; la plupart des mss. de cette collection venaient d'Italie (ibidem p. 20) et passèrent à Duke en 1966. Je remercie le Curator de la section des 'Rare Books', M. John L. Sharpe III, de m'avoir procuré des photocopies des folios, où se trouve le *De languore*, puis de m'avoir facilité les conditions de travail en sa Bibliothèque. Le ms. est d'une écriture difficile, dont la lecture demeure parfois conjecturale. Du moins les indications qui seront données ici permettront-elles peut-être de retrouver un ou plusieurs autres témoins de notre texte.

y compris des écrits de S. Bernard et de divers Pseudo-Bernard, de Richard de Saint-Victor, de Gerson, et d'auteurs anonymes. L'un de ces ouvrages, intitulé ici *Richardus de contemptu mundi*, est le *De colloquio Simonis et Iesu*, rédigé par Geoffroy d'Auxerre d'après la prédication de S. Bernard en Rhénanie[12]. Le codex vient d'Allemagne, où sa compilation fut sans doute achevée à la fin du XV[e] siècle[13].

Notre traité se lit aux f. 152[v]-156. Le titre écrit, en petits caractères, pour le rubricateur, et qui n'a pas été reproduit au début du texte, est celui-ci: *Incipit tractatus brevis de languore animae*; et à la fin, on lit: *Explicit languore animae*. Le thème est celui de la blessure d'amour; la citation biblique commentée et l'incipit sont les suivants: *Filiae Ierusalem, nuntiate dilecto quia amore langueo* (*Cant*. 5, 8). *Verba ista sunt animae languentis et desiderantis amplexum Domini...* L'ensemble est, de beaucoup, plus long que les textes déjà connus. L'explicit est celui-ci: *Oratio exclamavit: Veniat dilectus meus in hortem suum ut pascatur donec aspiret dies gloriae et declinentur umbrae miseriae. Amen.*

Entre ce début et cette fin se trouve, tout d'abord, une brève introduction dans laquelle la fille de Sion, qui est reine, s'adresse à ses jeunes damoiselles, appelées *puellulas* et *domicellas*, c'est-à-dire aux vertus, pour leur dire qu'elle languit d'amour. Dès ces premières lignes est cité 'Hugo de arra sponsae', c'est-à-dire le *De arrha animae* de Hugues de Saint-Victor. Elle envoie donc ses damoiselles à la recherche de son bien-aimé. La première à partir est *Cognitio*. Quand elle revient, elle rapporte cette réponse que 'tout est vanité'. Elle développe cette idée largement. Après quoi la conversation reprend: *Spes* et *Fides* entrent en scène, jusqu'à ce qu'advienne *Sapientia*. Celle-ci propose de convoquer *Caritas* dont l'éloge comporte cette formule: *Caritas consiliarios et secretarios Dei facit, quoniam ipsa est amica. Io(hannes)*: *Iam non dicam vos servos, vos autem dixi amicos* (Cf. Io. 15, 15). On fait son éloge; elle réconforte l'Épouse et suggère que l'on convoque *Oratio*. Elles partent

[12] Sur ce texte, j'ai donné des indications dans *Recueil d'études sur S. Bernard*, I (Rome, 1962), p. 16-20.

[13] On lit au f. 49: 'Explicit in die Sancti Vincentii et Anastasii martyrum per me fratrem Udalricum Süess, scriptum in Gnadenthal anno 1490'. L.H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés* (Mâcon, 1937), II, col. 2998, mentionne deux monastères du nom de Gnadenthal; tous deux étaient de cisterciennes: l'un était situé en Bade; l'autre (Felix Vallis) en Bavière, au diocèse de Ratisbonne. L. Janauschek, *Originum Cisterciensium*, tomus I (Vienne, 1877), p. LX, cite également ces deux monastères. Quant à l'abbaye de cisterciens dont l'un des noms fut Felix Vallis, en Silésie, elle ne fut jamais appelée Gnadenthal: ibidem p. 250-251. L'un des possesseurs de notre ms. a laissé son nom au f. 203: 'Johannes Dahl vicarius Mogontinus anno Christi 1572'.

ensemble; *Caritas* a emporté ses flèches et de l'eau. Elles arrivent à la Cité où réside le Roi. *Caritas* lui lance un trait qui atteint ses *intima cordis*; de sa blessure coulent quatre gouttes que l'on porte à la malade et qui la guérissent. Leur signification est largement exposée.

Quelles sont les caractéristiques de ce nouveau texte? On peut les ramener à deux. En premier lieu, il est certainement plus tardif que ceux qui étaient déjà connus. On nomme ici S. Bernard, avec S. Grégoire le Grand, à propos de Sainte Marie Madeleine: *Gregorius aut Bernardus de beata Maria Magdalena* (f. 153), et ailleurs encore: *Religiosus sine ista* (*gratia*) *nihil valet, nihil est. Bernardus super Cantica: Ubi deficis in gratia, ibi deficis et in vita*[14]. *Sine gratia religiosus est ut fimus nive coopertus* (f. 154). Notons qu'il n'est jamais question de 'moine', comme c'était généralement le cas dans les textes monastiques en général, en particulier cisterciens, et surtout bernardins, du XIIe siècle, mais du 'religieux', selon le vocabulaire qu'on employait dans les milieux de chanoines réguliers, spécialement au XIIIe et, encore plus au XIVe siècle et ensuite. Ailleurs encore on lit: *Unde autem est quo unicum verbum tam grave quibusdam religiosis videtur*...: il s'agit de leur demander de ne faire qu'un seul *prandium*... (f. 154^v). Plus loin (f. 155) sont cités S. Grégoire, S. Augustin, S. Jérôme, et S. Bernard encore. Cette façon d'indiquer des sources, et non seulement de s'en inspirer, est plus conforme, en ce genre d'écrits, au style du moyen âge tardif qu'à celui de la plupart des écrivains monastiques du XIIe siècle. La composition est ici, occasionnellement, celle de schémas clairs, ce qui, il est vrai, se rencontre aussi dans des *Sentences* de S. Bernard.

On peut, par exemple, dégager en quatre lignes quatre formules rimées:

'*Et continuo ex ipso vulneris loco' quatuor stillae manaverunt, scilicet*
Gratiae infusio,
Dei cognitio,
Caeleste desiderium,
Spirituale gaudium (f. 154^v)'.

Mais c'est surtout le ton général du traité qui donne l'impression d'être plus proche de la sensibilité propre à la grande époque de la *devotio moderna* que de celle du temps de S. Bernard. On accorde ici large place à un certain type de développements psychologiques — d'ailleurs fort beaux — dont le moment vient de citer quelques exemples. Empruntons-

[14] 'Ubi tibi deficit gratia, deficis tu', S. Bernard, *Super Canticum*, 54, 10, éd. *S. Bernardi opera*, II (Rome, 1958), p. 109, 14-15.

les à la partie finale, qui manque dans les autres témoins latins et dans laquelle il est beaucoup question d'amour (f. 154v-155):

> Tertia stilla est caeleste desiderium. Haec stilla tantae virtutis est ut omnia quaecumque petis realiter et desideras consequeris, ita tamen ut omnem aliam consolationem excludas. Bernardus: *Delicata est divina consolatio neque omnino tribuitur admittentibus aliena. Cuius enim mens ad alias consolationes inhiat, et non penitus renuit in caducis et transitoriis consolari, ipse sibi profecto caelestis subtrahit gratiam consolationis, quam digna devotione, pleno affectu, desiderio vehementi, quaerere, petere, pulsare satageret, sine dubio petens acciperet, quaerens inveniret, pulsanti aperiretur*[15]. Psalmus: *Desiderium pauperum exaudivit Deus* (Ps. 10, 17) et *renuit consolari anima mea...* (Ps. 76, 3). Quid ergo? Nullamne consolationem admittes?... Quandoque Dominus devoto homini tantum gaudium in devotionem suam infundit, ut more ebriorum nesciat quid dicat. Exemplum de Petro qui dixit: *Bonum est nos hic esse...* (Mc. 7, 9).
>
> Caritas, verso vasculo, effundit illud in cor filiae Sion, cuius virtutem ut sensit, omni consolationis gratia repleta, omni timore sublato, rapidis amplexibus ruit in collum Sponsi. Cui mira dulcedine, affectu suavissimo, caritas cogitur exclamare: *Ego dilecto meo* (Cant. 8. 2) *et ad me conversio eius* (Cant. 7, 10). Sicque adhaerens Deo, unus spiritus est cum eo. Ad ultimum vero Oratio, quasi de gravi somno evigilans et reperiens aquam suam mutatam in vino, multo garritu admirationis, laudis et gaudii rediit ad domum suam, non valens exprimere quod sensit intus affectus. In his commorans, Oratio exclamavit: *Veniat dilectus meus in hortum suum* (Cant. 5, 1), ut pascatur *donec aspiret dies* gloriae et *declinentur umbrae* (Cant. 2, 17) miseriae. Amen.

* * *

En conclusion, tout porte à croire que cette belle et ample rédaction du *De languore animae* est certainement inspirée de S. Bernard. La forme littéraire du 'conflit des filles de Dieu', que l'abbé de Clairvaux avait utilisée plusieurs fois[16], se retrouve ici, avec des variations nouvelles, et charmantes. Ce texte se situe certainement dans la ligne de la doctrine de S. Bernard, mais en s'attardant, plus que lui-même ne l'avait fait, à certains aspects affectifs de la piété, comme au sujet des 'consolations'. Non seulement il illustre, par un exemple de surcroît, la façon dont les thèmes littéraires et les textes vivaient, s'accroissaient et, pour ainsi dire,

[15] Citations libres de deux passages de Geoffroy d'Auxerre, *De colloquio Simonis et Iesu* (voir ci-dessus, note 12), n. 66-67, P.L., 184, 472.

[16] *Parabolae*, I, II, v, ed. *S. Bernardi opera*, VI, 2 (Rome, 1972), p. 261-285; *In Annuntiatione*, I, 6-14, ibidem v (Rome, 1968), p. 16-29.

proliféraient, mais il atteste aussi la manière selon laquelle l'influence de S. Bernard s'exerça sur les œuvres spirituelles produites au temps de la *devotio moderna*.

Frank Willaert

'REHTE MINNE' IN VELDEKES VIJFDE LIED (MF 59, 23)

In den zîten von dem jâre,
daz die tage sint lanc
und daz weter wider klâre,
( ) so verniuwet offenbâre
die merlîkîn ir sanc,
diu uns bringent liebiu maere.
Got mac er sîn wizzen danc,
swer hât rehte minne
sunder riuwe und âne twanc.

Die mich darumbe wellen nîden,
daz mir leides iht geschiet,
daz mac ich vil sanfte lîden
noch mîne blîdeschaft vermîden
und wil darumbe niet
gevolgen den unblîden,
dâ nach daz si mich gerne siet,
diu mich dur die rehten minne
lange pîne doln liet.

Ich wil vrô sîn durch ir êre
diu mir daz hât getân
daz ich von der riuwe kêre,
diu mich wîlent irte sêre.
Daz ist mich nu sô vergân,
daz ich bin rîch und grôz here,
Sît ich si muoste al umbevân,
diu mir gap rehte minne
sunder wîch unde wân[1].

[1] De eerste en de derde strofe citeren we volgens de laatste editie van *Des Minnesangs Frühling...* bearbeitet von H. Moser en H. Tervooren, 2 delen (Stuttgart, 1977), die zich baseren op het *Weingartner Liederhandschrift* (B). Hun emendatie van *verniuwet* tot *verniuwent* (v. 4) wegens meervoudig *die merlîkîn* in v. 5 achten we echter overbodig: een werkwoord vóór een meervoudig onderwerp staat in het Middelhoogduits wel vaker in het enkelvoud. De tweede strofe citeren we volgens het *Grosse Heidelberger Liederhandschrift* (C): in B wijkt het rijmschema van de tweede strofe immers af van dat van de overige strofen, en de correctie die Moser en Tervooren voorstellen, kan ons niet overtuigen. Veeleer verkiezen we ook hier — zoals ze zelf overigens elders in MF doen (zie MF II, blz. 19-20) — de legger *per strofe* te selecteren, al bekomen we dan een hybriede tekst. In onze dissertatie *Hadewijchs poëtische techniek in de Strofische Gedichten* komen de tekstcritische problemen die dit gedicht, en de reconstructie ervan door Frings en Schieb, stellen, uitgebreid aan bod.

Tot vóór de recente en totaal vernieuwde editie van *Des Minnesangs Frühling* door H. Moser en H. Tervooren, werden de strofen van dit gedicht doorgaans niet in deze orde (1-2-3) geciteerd: in vroegere edities van *MF* werd de derde strofe, met een gedurfde filologische ingreep, tussen de eerste en de tweede geplaatst (1-3-2). Nochtans geeft geen enkel van de twee handschriften ons dit lied in deze orde: in het *Weingartner Liederhandschrift* (= hs. B) staan de strofen in de volgorde waarin we ze hierboven hebben afgedrukt (1-2-3); het beroemde *Grosse Heidelberger* ("*Manessische*") *Liederhandschrift* draait de twee eerste strofen om (2-1-3). In beide gevallen sluit de derde strofe het lied dus af, wat o.i. een nieuwe interpretatie van dit gedicht mogelijk maakt. Dit zullen we althans pogen aannemelijk te maken.

Het lied zet op een zeer traditionele wijze in, met een natuurtafereel, een topos die we overigens vaak bij Veldeke aantreffen: in niet minder dan 13 van de 33 (?) gedichten die aan hem toegeschreven worden, vinden we immers dergelijke natuurevocaties terug[2]. Herhaaldelijk heeft men gewezen op de belangrijke plaats die het natuurtafereel in Veldekes lyriek inneemt[3], en dit ongetwijfeld terecht. Men heeft in dit verband ook wel eens van 'Naturschilderung'[4] gesproken, maar een dergelijke term lijkt vatbaar voor kritiek: bekijkt men Veldekes natuurtafereeltjes van dichterbij, dan merkt men dat zijn 'realisme' in werkelijkheid het produkt is van voorafgegeven topoi, formules en syntactische schema's, die de inhoud en de opbouw van dergelijke passages beregelen[5]: de dichter ver-

[2] Naast Lied V nog in I, IIa, III, IV, VII, XIV, XVIII, XIX, XXI, XXIII, XXIV en XXX (nummering volgens de laatste ed. van *MF*).

[3] Vgl. o.m. A. Moret, 'La nature dans le Minnesang', *Études Germaniques*, 3 (1948), blz. 18; P.B. Wessels, 'Zur Sonderstellung des niederländischen Minnesangs im germanisch-romanischen Raum', *Neophilologus*, 37 (1953), blz. 210; B. von Wulffen, *Der Natureingang in Minnesang und frühem Volkslied* (München, 1963), blz. 54; Th. Frings, 'Erforschung des Minnesangs', *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 87 (Halle, 1965), blz. 10; N. De Paepe, *Hadewijch. Strofische Gedichten. Een studie van de minne in het kader van de 12de en 13de eeuwse mystiek en profane minnelyriek* (Gent, 1976), blz. 105-108; H. de Boor, *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang (1170-1250)*, (München, 1974[3]), blz. 252; G. Schweikle, *Die mittelhochdeutsche Minnelyrik. I. Die frühe Minnelyrik* (Darmstadt, 1977), blz. 423.

[4] Wessels, *a.a.*, blz. 210.

[5] Dit geldt overigens ook voor de *Natureingänge* uit de nabloei van de *Minnesang*, die vaak over verschillende strofen heen reiken, en waarmee men Veldekes natuurtaferelen wel eens heeft vergeleken. Zie in dit verband de opmerking van W. Mohr over een lied van Oswald von Wolkenstein ('Die Natur im mittelalterlichen Liede', in *Geschichte - Deutung - Kritik*. Literaturwissenschaftliche Beiträge dargebracht zum 65. Geburtstag W. Kohlschmidts (Bern 1969), blz. 48): 'Die zunehmende Konkretheit des "Naturhaften" wie des "Naturlichen" gehört zum Stil der Spätzeit. Und doch steht dieses Lied am Ende einer über zweihundertjährigen Tradition. Was bei Oswald wie unmittelbares, erstes Anschauen und Aussprechen anmutet, ist zum grössten Teil ein Nachsprechen und Variieren von längst vorgeprägten Motiven'.

taalt niet zonder meer wat hem op het netvlies valt; hij ontwikkelt — en dáárin ligt zijn originaliteit — wat in de poëtische conventies aan mogelijkheden aanwezig is. Hij differentieert, amplificeert en varieert de *Bildschablonen*[6], waarbij het voorbeeld van de Romaanse poëzie zeer waarschijnlijk inspirerend heeft gewerkt. Van een onmiddellijke invloed van natuurobservatie op de poëtische boodschap kan hier geen sprake zijn.

Het voorspelbare, procédé-achtige karakter van Veldekes *Natureingänge* blijkt duidelijk als we het natuurtafereel uit Lied V vergelijken met overeenkomstige passages uit zijn overige liederen:

— aankondiging van het (goede) jaargetijde met het sleutelwoord *zît*: vgl. VII, str. 1, v. 1 (= 60, 29); XXI, v. 1 (= 65, 13); XXIV, v. 4 (= 66, 4); XXX, str. 1, v. 1 (= 67, 9)[7].

· De formule *in den zîten von dem jâre* vinden we niet alleen in Veldekes Lied I, str. 1, v. 4 (= 56, 4) terug, maar lijkt ook een specifiek Middelnederlandse formule te wezen[8].

— ook het lengen van de dagen treffen we elders bij Veldeke aan, nl. in Lied IIa, str. 1, vv. 1-2 (= 57, 10-11), dat eveneens over het

— helder worden (v. 3) spreekt: *die tage / liehtent unde werdent lanc*. De associatie *weter - klâre* komt overigens vaak in het Middelnederlands voor[9]. Vgl. ook XXI, v. 1 (= 65, 13): *Diu zît ist verklâret wal.*

— de aankondiging van de lente gaat vooral in de Romaanse minnelyriek gepaard met de boodschap dat de natuur, de bloemen, het vogelgezang, het seizoen zelf, nieuw worden. Bij Veldeke ook nog: I, str. 1, v. 1 (= 56, 1) en XXIV, v. 8 (= 66, 8). In *MF* vinden we het nieuwheidsmotief specifiek op de zang, maar dan van de dichter, betrokken bij de Burggraf von Rietenburg, IV, v. 7 (= 19, 13).

— ongetwijfeld het meest klassieke ingrediënt van de *Natureingang* is het gezang van de vogels[10]. We treffen dit motief bij Veldeke nog aan in de liederen I, str. 1, vv. 2-3 (= 56, 2-3) — eveneens vergezeld van het rijmwoord *offenbaere* —; III, str. 2, v. 6 (= 58, 29); IV, str. 2, vv. 3-4

[6] Schweikle, *a.w.*, blz. 423.

[7] Zie ook Dietmar von Eist III, v. 1 (= 33, 15); XI, str. 1, v. 1 (= 37, 30); XIV, str. 1, v. 7 (= 40, 1); Hartmann von Aue XIV, str. 1, v. 2 (= 216, 2).

[8] Vgl. Th. Frings — G. Schieb, 'Heinrich von Veldeke. Die Lieder', *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 69 (Halle, 1947), blz. 53. In MF treffen we deze formule niet aan.

[9] *Ibid.*

[10] Zie b.v. de Burggraf von Rietenburg, II, vv. 1-2 (= 18, 17-18); Dietmar von Eist II, str. 1, v. 4 (= 32, 16); III, str. 1, v. 1 (= 33, 15) en str. 4, v. 3 (= 34, 13); V, v. 2 (= 37, 19); XI, str. 1, v. 1 (= 37, 30); Ulrich von Gutenburg, *Lied*, str. 1, v. 1 (= 77, 36); Rudolf von Fenis, V, str. 1, v. 4 (= 82, 29); VI, str. 2, v. 1 (= 83, 36); Heinrich von Rugge, IX, str. 4, v. 1 (= 108, 14); Reinmar der Alte, VIa, str. 1, v. 9 (= 155, 2); XXXIVb, str. 1, v. 7 (= 184, 2); Hartmann von Aue, XIV, str. 1, v. 6 (= 216, 6).

(= 59, 13-14); XIV, str. 1, v. 6 (= 62, 30) en str. 2, v. 7 (= 63, 4); XVIII, v. 3 (= 64, 19); XXIII, vv. 1-2 (= 65, 28-29).

— in twee andere liederen vinden we in de *Natureingang* eveneens *maere* in rijmpositie: in de liederen I, str. 1, v. 1 (= 56, 1) en III, str. 2, v. 4 (= 58, 26) is het de dichter zelf die de *guotiu niuwe* resp. *liebiu maere* aankondigt; in ons gedicht zijn het *diu merlikin*, die ons *liebiu maere* brengen. De ethische datief van de 1ste persoon mv. (*uns*) is in de *Natureingänge* van de Duitse en Nederlandse minnelyriek (Hadewijch!) uiterst courant[11].

De motieven, formules en sleutelwoorden waarmee Veldeke zijn *Natureingänge* uitbouwt zijn overigens niet zijn exclusieve bezit. Uit de bijzonder talrijke overeenkomsten met Hadewijchs natuurtaferelen waarop Frings en Schieb hebben gewezen[12], blijkt dat beiden staan 'in einer machtvollen einheimischen Tradition (...), die ihnen ausser den internationalen Gehalten auch eine dichterisch vorgeformte Sprache darbot'[13].

Weliswaar heeft men de evocatie van de concrete *merlîkîn* (i.p.v. de abstracte *vogele*) als een 'realistisch' element bestempeld in deze *Natureingang* van Veldeke[14]. Maar in de Occitaanse en in de Franse minnelyriek worden bij gelegenheid eveneens concrete vogelsoorten geëvoceerd: vooral dan de nachtegaal, en, minder vaak, de lijster en de leeuwerik[15]. De merel is dan ook hun noordelijke collega[16], die overigens eveneens bij Ulrich von Gutenburg voorkomt[17].

Ook in de andere *Natureingänge* van Veldeke zal men bezwaarlijk elementen vinden die niet vanuit de traditionele poëtiek van het hoofse minnelied kunnen worden verantwoord. Zo meent P.B. Wessels, dat Veldeke apart staat in de geschiedenis van de Westeuropese minnelyriek, doordat hij de natuur *verminniglicht*:

[11] Zie hierover N. De Paepe, *a.w.*, blz. 184-186. Bij Veldeke vinden we *uns* in de liederen IIa, str. 1, v. 1 (= 57, 10); IV, str. 2, v. 7 (= 59, 17); XXIV, v. 1 (= 66, 1); XXX, str. 1, v. 2 (= 67, 10).

[12] *A.a.*, blz. 252-256.

[13] *T.a.p.*, blz. 270.

[14] De Boor, *a.w.*, blz. 252.

[15] Zie R. Dragonetti, *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale* (Brugge, 1960), blz. 170-172.

[16] W. Hensel ('Die Vögel in der provenzalischen und nordfranzösischen Lyrik des Mittelalters', *Romanische Forschungen*, 26 (1909), blz. 69), vermeldt voor de merel slechts drie vindplaatsen in de Occitaanse lyriek, en geen enkele in de Franse, behalve in de *Natureingang* van een Frans gedicht van — niet toevallig — de Engelsman John Gower, maar dan zijn we al ver in de 14de eeuw.

[17] *Lied*, v.1.: 'Ich hôrte ein *merlikin* wol singen' (= 77, 36).

d.h. er überträgt die Minnemetapher auf Tiere und Pflanzen. Damit wird er zum Begründer eines neuen Stils, den zwar seine Zeitgenossen nicht zu schätzen wissen, der aber im späteren Minnesang, etwa bei Winterstetten Schule machen wird. Anders ausgedrückt: in Veldeke lebt schon etwas von dem kosmischen Gefühl des letzten grossen mittelalterlichen Lyrikers Oswald von Wolkenstein, für den die neuerwachten Triebe des Frühlings eine Steigerung des eigenen erotischen Empfindens bedeuten[18].

Ik vermoed dat Wessels hier denkt aan de *Natureingang* van Lied XIV (= 62, 25), en meer bepaald aan de volgende verzen uit de eerste strofe:

so habent ir willen
die vogele und singen,
wan si minne vinden
aldâ si suochen
An ir gnôz
wan ir blîdeschaft ist grôz... (vv. 5-10)

Moeten we hier denken aan een 'kosmische', door de natuur bewogen Veldeke? Een dergelijke appreciatie wordt wel erg moeilijk, als we er rekening mee houden dat het motief van het liefdesleven van de vogels bij herhaling door de Romaanse dichters wordt gebruikt[19].

Maar ook al staat Veldeke, wat zijn *techniek* van de *Natureingang* betreft, niet apart in de minnelyriek, het is onmiskenbaar dat bij hem de natuurthematiek veel breder uitgewerkt wordt dan bij de meeste minnedichters het geval is. In het zoëven geciteerde gedicht XIV (= 62, 25) neemt het natuurtafereel bijna twee strofen in beslag, en in de tweede strofe van Lied IV (= 59, 11) en in het éénstrofige Lied XXIV (= 66, 1), wordt de stemming van het *ik* niet met de liefde, maar uitsluitend met de natuur in verband gebracht[20]. Op dergelijke momenten lijkt Veldeke inderdaad meer 'natuurdichter' dan 'minnedichter'[21], op voorwaarde

[18] Wessels, *a.a.*, blz. 210.

[19] D. Scheludko ('Zur Geschichte des Natureinganges bei den Trobadors', *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 60 (1927), blz. 226-334), vermeldt dit motief o.m. bij Marcabru, Raimbaut d'Aurenga, Gaucelm Faidit, Peire Milo (blz. 326), Amanieu de la Brocqueira en Aimeric de Sarlat (blz. 327). Een vergelijkbare studie van de *Natureingang* in de trouvèrelyriek ontbreekt helaas. W. Hensel (*a.a.*, blz. 585 en 603-605) vermeldt het motief eveneens voor de Noordfranse poëzie, maar zijn vroegste voorbeeld dateert pas uit de 13de eeuw.

[20] De authenticiteit van deze beide strofen is evenwel omstreden: volgens Frings en Schieb ('Die Lieder', blz. 51-52 resp. 79) en H. Thomas ('Zu den Liedern und Sprüchen Heinrichs von Veldeke', *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 78 (1956), blz. 236-237) zijn ze onecht; daartegenover, m.i. terecht: Th. Klein, 'Veldeke und die scholastische Logik. Zu den angeblich unechten Strophen MF 59, 11 und 66, 1', *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 90 (1971), Sonderheft, blz. 90-107.

[21] De Paepe, *a.w.*, blz. 111.

dat we daarmee bedoelen: een dichter die overwegend de mogelijkheden van de natuurtopiek, niet die van de minnetopiek, op een geraffineerde wijze uitspeelt.

Wellicht wordt deze karakteristiek van Veldekes poëzie begrijpelijker als we een ogenblik denken aan de afwijzende houding die verschillende Franse trouvères aannamen tegenover de *Natureingang*. Voor Thibaut de Champagne bijvoorbeeld was het bezingen van de natuur goed voor het gemeen:

> Fueille ne flors ne vaut rien en chantant,
> Que por defaut, sanz plus, de rimoier,
> Et por fere solaz vilaine gent,
> Qui mauvès moz font souvent aboier.
> Je ne chant pas por aus esbanoier,
> Mès por mon cuer fere un pou plus joiant[22].

Weliswaar dichtte Thibaut pas in het tweede kwart van de XIIIde eeuw, maar ook de Franse tijdgenoten van Veldeke namen meermaals een soortgelijke houding tegenover de natuurtopiek aan, zoals o.m. blijkt uit deze verzen van Gace Brulé:

> Pour verdure ne pour pree
> Ne pour fueille ne pour flour
> Nule chançons ne m'agree
> Se ne muet de fine amour.
> Maiz li faignant proieour
> Dont ja dame n'iert amee
> Ne chantent fors qu'en paschour;
> Lors se plaignent sanz dolour[23].

Uit dergelijke passages meende R. Dragonetti te kunnen opmaken dat de adellijke trouvères zich in toenemende mate afzetten tegenover (professionele?) zangers, die zich niet lieten bezielen door het aristocratische ideaal van de *fin'amor*, maar integendeel de neiging hadden om het zingen van een lied tot een zuiver technische oefening te herleiden, met verwaarlozing van de *convenance*, d.i. de continuïteit tussen de gevoelens van de zanger en de inhoud van het lied. Zou, omgekeerd, Veldekes voorliefde voor *verdure*, *fueille* en *flour* niet in een logisch

[22] Ed. Wallensköld, IV, vv. 1-6: 'Blad noch bloem zijn voor een lied iets waard, / tenzij, zonder meer, bij gebrek aan een rijm, / en om de dorpers te vermaken, / die vaak ongepaste woorden uitblaffen. / Ik zing niet om hen te verlustigen, / maar om mijn hart een beetje blijer te maken'.

[23] Geciteerd in Dragonetti, *a.w.*, blz. 185, alwaar verdere voorbeelden: 'Om groen noch om weide, noch om blad noch om bloem, behaagt geen enkel lied me, als het niet voortkomt uit zuivere liefde. Maar de veinzende aanbidders, door wie nooit een vrouw aanbeden was, zingen enkel in de paastijd; dan klagen ze zonder leed.'

verband staan met de ironische pointes waarmee hij zich zo vaak van de hoofse minneconventies distantieert[24]? Het feit dat Veldeke 'niet bepaald een typische minnedichter' was[25], zou dan in een logisch verband staan met de aandacht die hij aan het natuurtafereel besteedt.

De *staart* van de eerste strofe is opgebouwd rond het verder niet gespecifieerde ideaal van *rehte minne*. De parallellie 'blijdschap in de natuur — blijdschap (juister: afwezigheid van droefheid) in de minne', is uiteraard volkomen traditioneel. Hetzelfde geldt overigens voor de verwijzing naar God, die recht heeft op de dank van de minnaar[26].

De tweede strofe ontwikkelt dan, op het subjectief-persoonlijke vlak, het laatste vers van de vorige strofe: de afwezigheid van het leed (v. 11)[27] wordt hier evenwel ontwikkeld tot een tweevoudige weigering om de blijdschap op te geven (vv. 13 en 14-15).

Het is de moeite waard om hier even bij stil te staan: de onafscheidelijkheid van vreugde en verdriet[28], een van de wezenskenmerken van de hoofse minnelyriek, wordt hier vervangen door een radicale scheiding tussen beide gevoelsmomenten: de *fin'amor* als *paradoxale* ervaring, die vreugde èn verdriet beide in het nù-moment omvat, ruimt hier de plaats voor een liefdesopvatting waarbij vreugde en verdriet kwaliteiten worden van tegengestelde personages: de blije minnaar tegenover de *blîdelose nîders*[29].

[24] Over Veldekes ironie, zie G. Schweikle, *a.w.*, blz. 423 en vooral N. De Paepe, 'Veldekes Lyrik als Gesellschaftskunst', in *Heinric van Veldeken. Symposion Gent, 23-24 oktober 1970*. Verslag en lezingen uitgegeven door G.A.R. de Smet (Antwerpen-Utrecht, 1971), blz. 87-106.

[25] De Paepe, *Hadewijch. Strofische Gedichten*, blz. 105.

[26] Vgl. VII, str. 1, v. 7 (= 60, 35); XIV, str. 3, v. 11 (= 63, 19); XV, v. 1 (= 63, 20); XVI, str. 1, v. 6 (= 63, 33); XVIII, v. 6 (= 64, 22); XXXII, v. 4 (= 68, 1).

[27] Met Schweikle (*a.w.*, blz. 434) menen we dat *iht* hier als *niht* geïnterpreteerd kan worden: 'in gewissen mit *daz* eingeleiteten Sätzen (...) können *iht*, *ieman*, *ie*, *iender* zum Ausdruck der Verneinung werden' (Paul-Moser-Schröbler, *Mittelhochdeutsche Grammatik*, 21. Auflage (Tübingen, 1975), § 334). Ik geloof dat deze oplossing veiliger is dan *leides* tot *liebes* te emenderen. Met de hier voorgestelde interpretatie wordt er immers een logische verbinding gelegd met het einde van de vorige strofe, waar eveneens sprake is van de *afwezigheid* van leed: *sunder riuwe und âne twanc*.

[28] P. Bec ('L'antithèse poétique chez Bernard de Ventadour', in *Mélanges de philologie romane dédiés à la mémoire de Jean Boutière*, dl. I (Liège, 1971), blz. 136) spreekt in dit verband over ' le caractère cyclothymique de la *fin'amor*': 'A la fois mystique et sensuel, exaltant et dépressif, source de joie et de douleur extrême, l'amour troubadouresque se meut presque toujours dans le cadre d'un certain manichéisme affectif qui se manifeste, sur le plan de la forme, par deux champs poétiques en perpétuelle tension. Lorsque le troubadour chante de joie, la douleur est latente, et quand il se plaint de sa douleur, la joie est bien en contrepoint.'

[29] Vgl. met de *vröidelôse rüegaere* uit Lied VII, en de vreugdeloze *nîders* uit Lied IX.

De oppositie tussen de vreugdevolle minnaar en de treurige *nîders* verdient een ogenblik onze aandacht. In de Occitaanse en Noordfranse poëzie wordt de tegenstelling vreugde-verdriet immers vooral op het individueel-psychologische vlak gesitueerd[30]. Bij Veldeke daarentegen wordt de polariteit vreugde- verdriet ook meermaals tot op het *morele*, en daarmee tot op het inter-persoonlijke vlak uitgebreid: het *ik* versus de (slechte) anderen. Dit is vooral het geval in Veldekes spreukachtige veroordelingen van de *unblîden*, de *nîdegen*[31]. Naast het (soms) uitgesponnen natuurtafereel, lijkt deze betekenisverruiming van vreugde en verdriet (van het psychologische naar het ethische vlak) tesamen met de afwezigheid van de liefdesparadox[32] een tweede factor te zijn die aan Veldekes poëzie binnen de Westeuropese minnelyriek een aparte plaats toekent.

De polariteit vreugde-verdriet beheerst zowat de hele strofe; dit blijkt uit de woordkeuze: *leit* (v. 11), *lîden* (v. 12), *pîne* (v. 18), *blîtschaft* (v. 13). Zoals gezegd worden ook degenen die *nîden* binnen deze polariteit geduid: in v. 15 worden ze de *unblîden*. De dysforische pool wordt uitdrukkelijk genegeerd: *leit* (v. 11) is er niet, *blîdeschaft vermîden* en het navolgen van de *unblîden* worden uitdrukkelijk afgewezen, *pîne doln* wordt in het verleden gesitueerd.

De weigering om de vreugde op te geven wordt in de derde strofe tot een positieve wilsact: *ich wil vrô sîn*. Deze vreugde moet de vrouwe 'tot haar eigen roem' strekken[33]. De eer van de vrouwe is dus afhankelijk van de vreugde van de minnaar. Maar zijn vreugde is ook het gevolg van haar

[30] Vgl. P. Bec (*Nouvelle anthologie de la lyrique occitane du moyen âge* (Avignon, 1972²), blz. 23-24): 'dans le système des valeurs courtoises qui, dialectiquement, impliquent leurs contraires comme "défauts" individuels ou sociaux (citons les oppositions) (...) *mesura / desmesura, largueza / escarsedat, umilitat / erguelh, jóven / velheza*, etc.) on peut constater que le *jòi* reste à part, son contraire (*dól, dolor, afan, ira, enoi*, etc.) ne conceptualisant jamais un état psychologique qui puisse être interprété comme un "défaut" de l'homme ou de la société. Le *jòi*, même s'il constitue la manifestation la plus spécifique et la plus sublime de la *fin'amor*, ne saurait donc être (pas plus que le *dól* ou l'*afan*), une valeur éthique en soi. C'est avant tout un des aspects fondamentaux de la tension psychologique entre la joie et la douleur, qui est une constante de la *fin'amor*.'

[31] Vgl. VI, str. 1 (met de associatie *êre - blîdeschaft*); VII; IX; XXXI.

[32] Uiteraard krijgen we ook disjunctie van vreugde en verdriet in het traditionele minnelied, b.v. in een narratieve sequentie: b.v. 'ik was treurig, maar sinds ik weet dat mijn vrouwe me gunstig gezind is, ben ik blij'; maar op elk ogenblik kan deze vreugde 'besmet' worden door haar tegendeel, en zoiets lijkt bij Veldeke praktisch uitgesloten te zijn. Bij hem komen vreugde en verdriet *na* elkaar voor, uiterst zelden, om niet te zeggen nooit, samen *met*, of *in*, elkaar.

[33] Vgl. Frings - Schieb, 'Die Lieder', blz. 55.

handelwijze, (v. 20) die voor het ogenblik nog niet geëxpliciteerd wordt. Het *vrô sîn* van de minnaar, en de *êre* van de vrouwe gaan samen, zijn twee aspecten van eenzelfde werkelijkheid. Maar wat heeft de vrouwe dan gedaan, opdat de minnaar vreugdevol gestemd zou zijn, en haar *êre* daar baat bij zou vinden?

Ondanks de hierbovenvermelde betekenisverruiming van de antithese vreugde-verdriet, bleef het gedicht tot nu toe compatibel met de *fin'amor*-conventies. Ook al is de beklemtoning van de vreugde met uitsluiting van het verdriet bij Veldeke ongetwijfeld zeer eenzijdig, de overgang van *riuwe* naar *blîdeschaft* door toedoen van de dame is zeer courant in de klassieke hoofse minnelyriek. Maar blijft deze orthodoxie ook gehandhaafd aan het einde van het lied?

Overlopen we even kort de commentaren die men tot nu toe op dit gedicht heeft geleverd.

In navolging van Frings en Schieb[34] hebben de meeste critici Lied V ingeschakeld in een cyclus met de titel: *Hohe Minne*. Deze cyclus zou ons verhalen hoe een minnaar, na een aanvankelijke misstap (I en II), 'durch die Erziehung und das Vorbild der Frau (III en IV) die innere Heiterkeit des in höfischer Sitte und Sittlichkeit gefestigten Gemütes, die *blitscap* (V)' terugwint[35]. In hetzelfde spoor verderdenkend, zag E. Lea in deze liederencyclus een opvoedingsproces, dat de eenzijdigheid van het *Hohe Minne*-verlangen doorbreekt, om in *rehte minne* uit te monden: het wederzijdse *umbevân* sticht tussen de twee geliefden een ware gemeenschap, die hen beiden — zedelijk — verheft[36].

F. Maurer daarentegen meende dat slechts drie liederen, nl. I, II en V in één cyclus samenhoren, met ons *rehte minne*-lied als hoogtepunt[37]. Weliswaar werd het verband dat Maurer zag tussen de inbreuk van de man op de hoofse minne-codex (I en II) en Dido's mateloze liefde in de Eneas-roman, door W. Schroeder — terecht — bestreden[38], maar

[34] 'Heinrich von Veldeke. Die Entwicklung eines Lyrikers' in *Festschrift P. Kluckhohn und H. Schneider* (Tübingen, 1948), blz. 101.

[35] *T.a.p.*, blz. 113.

[36] E. Lea, 'Erziehen — Im Wert erhöhen — Gemeinschaft in Liebe. Th. Frings zum 80. Geburtstag', *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 89 (Halle, 1968), blz. 269-272.

[37] Fr. Maurer, ' "Rechte Minne" bei Heinrich von Veldeke', *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, Bd. 187, 102 (1950), blz. 1. C. von Kraus had overigens reeds op formulaire en thematische overeenkomsten tussen deze drie liederen gewezen (*Des Minnesangs Frühling. Untersuchungen* (Leipzig, 1939), blz. 166).

[38] *W. Schroeder, 'Dido und Lavine', Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 88 (1958), blz. 165-166.

Maurers cyclusopvatting werd door deze auteur niet weerlegd. Tenslotte presenteerde G. Weindt in haar dissertatie ons een cocktail van beide interpretaties: enerzijds nam ze — met enkele wijzigingen — Frings' en Schiebs opvattingen van een *Hohe Minne*-cyclus over[39], maar daarbinnen ruimde ze dan een aparte plaats in voor Maurers mini-cyclus van drie gedichten, die met elkaar het *umbevân*-motief gemeen hebben[40].

Ik moet bekennen dat de tendens om Veldekes poëzie in cycli onder te verdelen, mij vrij sceptisch stemt[41]. In hun recensie van Weindts dissertatie hebben J. Bosch en R.M.T. Zemel terecht betoogd dat uit de liederen van de zgn. *Hohe Minne*-cyclus nergens blijkt dat het om het herstel van een aanvankelijk verbroken verhouding gaat[42]. Dat geldt dus ook, en meer in het bijzonder, voor Lied V, zodat zelfs het bestaan van Maurers kleine cyclus ernstig in vraag kan worden gesteld. Formulaire en lexicale parallellen laten zich overigens zonder veel moeite ook in andere liederen aanwijzen: men vergelijke bijvoorbeeld de tweede strofe van Lied V met Lied IX, dat geen enkele van de hierboven geciteerde auteurs nochtans in de *Hohe Minne*-cyclus plaatst. Dergelijke overeenkomsten zijn overigens niet verwonderlijk voor een poëzie die in de eerste plaats een spel met conventies, met sleutelwoorden en formules, is.

Men kan zich verder afvragen of de Duitse filologie Veldekes vijfde Lied niet met al te veel ernst heeft gelezen. In zijn voordracht op het Veldeke-colloquium van 1970 te Gent, heeft N. De Paepe immers met nadruk gewezen op de ironische pointes waarmee Veldeke zich in talrijke gedichten van de *fin'amor*-conventies distantieert[43]. De mogelijkheid dat deze ironie ook in Lied V aanwezig is, moet dus niet a priori uitgesloten worden geacht.

Lezen we nu de laatste drie verzen van de derde strofe. De gunst van de

[39] G. Weindt, *a.w.*, blz. 65-69.

[40] *T.a.p.*, blz. 78.

[41] Zie ook C. Minis, 'Zu dem Genter Veldeke-Symposium 1970', *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 2 (1971), blz. 199. Maar Minis' opvatting dat Veldeke 'je nach einer Begegnung, einem Auftrag, einer Verliebtheit, also je nach einer bestimmten Situation ein dieser Situation angemessenes Lied verfasste', lijkt me dan toch weer een tè biografische interpretatie van Veldekes poëzie.

[42] In *Leuvense Bijdragen*, 66 (1977), blz. 372.

[43] 'Veldekes Lyriek'..., vooral blz. 98-105. Of het hierom nodig is een *evolutie* te zien van ernstige over moraliserende naar ironische poëzie, lijkt me minder zeker. Weliswaar zegt De Paepe (*t.a.p.*, blz. 98) dat de meeste minnezangers van hoofs naar anti-hoofs evolueerden, maar eigenlijk weten we van de chronologie van hun gedichten meestal zeer weinig af. Waarom zou een dichter niet het minnethema nu eens op een ernstige, dan weer op een ironische wijze mogen behandelen, al naar gelang zijn voorkeur, of... die van zijn publiek?

dame, die de minnaar de vreugde heeft geschonken wordt plotseling een heel stuk concreter:

Sît ich si muoste al unbevân!

Verbindt Veldeke hier echt 'auf wirklich geniale Weise sinnliches und geistiges Moment der Minne miteinander'? Heeft de minnaar hier werkelijk 'eine sehr hohe Stufe des Höfischen erreicht'[44]? We weten toch dat *umbevân* bij Veldeke ook kan rijmen op... — *ein wenic* — *uz strâten stân* 'een weinig buiten de schreef lopen'! Zegt men het keurslijf van een naar een climax gaande *Hohe-Minne*-cyclus vaarwel, dan lijkt een vergeestelijkte interpretatie van het *umbevân* in Lied V toch wel erg etherisch...

Dat de minnaar zijn vrouwe zoëven heeft mogen *umbevân* — wat dat in detail ook moge betekend hebben —, moet de toehoorders van Veldeke toch wel verwonderd hebben! Het was immers allerminst de gewoonte dat de hoofse minnaar zich op zo'n wapenfeit kon beroemen! Weliswaar was de *fin'amor* allesbehalve een platonisch verlangen, maar de vervulling werd toch meestal in een verre, zij het vurig verhoopte toekomst gesitueerd, zeker niet in een verleden dat, blijkens het stralende humeur van het *ik*, nog niet zo ver achter hem ligt[45].

Maar er is meer. Met de herhaling van het *Kornreim rehte minne* heeft ook dit begrip in het lied aan inhoud gewonnen. *Rehte minne*, die blijkens strofe 1 het apanage is van de minnaar — niet van de dame —, en blijkens strofe 2 vooral *lange pîne doln* impliceert, komt op het einde van strofe 3 plotseling in het tegenovergestelde perspectief te staan: *rehte minne* is niet meer het verlangen van de hoofse minnaar, het is een gift vanwege de dame, en wat voor een gift! *Rehte minne* wordt hier plotseling gedefinieerd als... *umbevân*, nobele taak waarvan de dame zich blijkbaar maar wat graag (*sunder wîch* = zonder wijken) en zonder aarzeling (*sunder wân*)[46] heeft gekweten. En meteen komt ook de *êre* van v. 19 in een ietwat verdacht licht te staan.

De *fin'amor* is een spel. Men kon het, zoals de meeste minnezangers, ernstig spelen. Maar Veldeke en zijn publiek waren waarschijnlijk

[44] Weindt, *a.w.*, blz. 107.

[45] Men zie de voorbeelden die M. Lazar uit de troubadourspoëzie geeft (*Amour courtois et "fin'amors" dans la littérature du XIIe siècle*, Paris, z.j., blz. 70-72, 109, 111 en vooral 120-134). Enkele passages evoceren een kus, een erotische ontmoeting... in een *ver* verleden, waarvan de dichter helaas door een periode van onvervuld verlangen en teleurstelling gescheiden is. In de klassieke minnelyriek beroemt de minnaar zich, voorzover ik zie, nooit op een *zoëven gerealiseerd* erotisch wapenfeit.

[46] Voor deze interpretatie van *wân*: zie Frings - Schieb, 'Die Lieder', blz. 58.

gevoeliger voor het gezang van de vogeltjes en voor een 'tastbare' vrouwelijke gunst dan voor de delicate liefdescasuïstiek van hun Franse collega's. Moge de jubilaris ons dan ook de ernst vergeven waarmee wij deze frivole interpretatie hebben pogen waar te maken.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Aufsatz versuchen wir zu beweisen, dass auch in Veldekes fünftem Lied (= 59, 23) nicht die ironische Pointe fehlt, die N. De Paepe in einigen anderen Gedichten dieses Autors nachgewiesen hat. Wenn unsere Interpretation richtig ist, dann werden die Auffassungen von Th. Frings, E. Lea, Fr. Maurer und G. Weindt, die dieses Lied in einem Zyklus einordnen, schwierig haltbar.

Werner Verbeke

GREGORIUS DE GROTE IN DE *SPIEGEL HISTORIAEL* VAN JACOB VAN MAERLANT

De wijze waarop Jacob van Maerlant vanaf ca. 1283 Vincentius' *Speculum Historiale* omwerkte tot de eerste 'wereldgeschiedenis' van ons taalgebied, kreeg tot hiertoe onvoldoende aandacht[1]. Gelet op het belang van heiligenlevens, zowel voor de Latijnse cultuur van de Middeleeuwen als voor de kringen waarin de volkstaal werd gehanteerd, verdient ongetwijfeld het hagiografische onderdeel van de *Spiegel Historiael* een apart hoofdstuk in dit nog grotendeels te verrichten onderzoek[2]. In welke mate interesseerde Maerlant zich voor heiligen? Welke *vitae* en *miracula* had hij gelezen? Welke maatstaven legde hij aan bij zijn selectie voor de *Spiegel*?

In deze korte bijdrage, die Maerlants hagiografische belangstelling en de daarmee nauw verbonden aantrekkingskracht van *mirabilia* wil

[1] Het gigantische en de minder goede pers van de *Spiegel Historiael* zetten ongetwijfeld niet aan tot onderzoek. Meer hierover bij W.P. Gerritsen, 'Wat voor boeken zou Floris V gelezen hebben?', in *Floris V. Leven, wonen en werken in Holland aan het einde van de dertiende eeuw* (Den Haag, 1979), p. 77-78. Ook de studie van Maerlants werkwijze in zijn andere werken is vrij recent zodat het traditionele Maerlant-beeld zich slechts langzaam wijzigt, cf. W.P. Gerritsen, 'Pollites, Pirrus en Penthiseleye: Compositietechniek in Maerlants Historie van Troyen', in *Spel van zinnen: Album A. van Loey*, samengesteld door R. Jansen-Sieben, S. De Vriendt en R. Willemyns (Brussel, 1975), p. 136: '...Maerlants werkwijze... wordt bepaald door zijn compositorische bedoelingen, en anderzijds door een aantal technieken en conventies die in de litteratuur van zijn tijd opgeld deden. Naar mijn mening komt hij hieruit naar voren als een veel inventiever litterair vakman, als een veel subtieler dichter dan waarvoor hij gewoonlijk wordt gehouden. Het Maerlantbeeld van de litteratuurgeschiedenissen is aan een grondige schoonmaakbeurt toe'. Voor recent detailonderzoek van passages in de *Spiegel Historiael* zie W.P. Gerritsen, 'Wat voor boeken zou Floris V gelezen hebben?', 77-80 en id., 'Jacob van Maerlant and Geoffrey of Monmouth', in *An Arthurian Tapestry: Essays in Memory of Lewis Thorpe*, ed. Kenneth Varty (Glasgow, 1981), 368-388.

[2] Hoewel J. Van Mierlo Maerlant best genietbaar achtte wanneer hij over Gods heiligen verhaalt (*De letterkunde van de Middeleeuwen*, 's-Hertogenbosch-Brussel, 1949, dl. 1, p. 309-310) beschikken we enkel over de oriënterende bladzijden van de uitgevers van de *Spiegel Historiael* (M. de Vries en E. Verwijs, *Jacob van Maerlant's Spiegel Historiael*, Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden, Leiden, 1863, dl. 1, inleiding p. XI en XXIX) en over een artikel van A. Van Loey ('La Vita S. Gangulphi et le Spiegel Historiael de Jacob van Maerlant', *Mededelingen van de Kon. Belgische Acad., Klasse der Letteren*, 5de reeks, nr. XXXVIII, 1952, 455-466).

toelichten, kan uiteraard niet het volledige hagiografische bestanddeel van de zo volumineuze *Spiegel Historiael* behandeld worden. Het werk is bovendien niet in zijn geheel door de ontwerper zelf tot een goed einde gebracht[3]. In afwachting van de resultaten van een breder onderzoek beperken we ons hier tot de passages over het leven van paus Gregorius de Grote (ca. 540-604) en tot de excerpten uit Gregorius' werken. Deze keuze valt te verdedigen: de notities over het leven van Gregorius en de bloemlezing uit zijn geschriften, die het grootste deel van *Sp. Hist.*, Partie III, Boek VII beslaan, vormen een voldoende groot, samenhangend geheel. Daarenboven hebben ze betrekking op een figuur die de ontwikkeling van de middeleeuwse cultuur op indringende wijze beïnvloedde[4].

De uitgevers van Maerlants *Spiegel* verschaffen een uitgangspunt voor het beoogde onderzoek:

> Het pleit zeer voor de verlichte denkwijze van Maerlant, dat hij ook den weligen overvloed van mirakelen, die Vincentius bij duizenden verhaalt, in ruime mate besnoeid heeft. Het is waar, er komen ook in zijnen *Spiegel* een groot aantal smakelooze wonderverhalen voor, en het zou dwaas zijn te beweren dat hij in dit opzigt niet deelde in het bijgeloof van zijnen tijd; maar hij toonde toch te gevoelen dat dergelijke legenden niet tot het wezen der geschiedenis behoorden en veelal zonder schade gemist konden worden. Bij elken Heilige, dien hij behandelt, deelt hij betrekkelijk slechts weinige mede van de tallooze, bij Vincentius opgesomd. Trouwens, dit eischte reeds de billijkheid en betamelijkheid jegens den achtbaren Predikheer, die zelfs in zijnen *Prologus* verklaard had, dat hij gaarne, indien het hem doenlijk geweest ware, zijn werk had willen bekorten door een gedeelte der Heiligen-mirakelen achterwege te laten[5].

In deze passage, die op treffende wijze de vroegere, thans nog niet geheel verdwenen vooroordelen ten aanzien van heiligenlevens en het onderzoek ervan illustreert, beklemtonen Maerlants verdienstelijke uitgevers al te zeer de weglatingen en ze pogen de vertaalde fragmenten te verontschuldigen. Enkele bladzijden verder moeten ze nochtans

[3] Maerlant schreef de *Eerste Partie*, de *Derde Partie* en een gedeelte van de *Vierde Partie*. De *Tweede Partie* is van de hand van Philip Utenbroeke (ca. 1300). Het ontbrekende stuk van het vierde deel werd later toegevoegd door Lodewijk van Velthem.

[4] Cf. Claude Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes* (Paris, 1977). Voor de invloed van Gregorius op de volkstaalcultuur zie o.a. G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Miscellanea Erudita, XIX (Padova, 1968), p. 38-45. Voor het Nederlandse taalgebied signaleren we J. Deschamps, 'Die mittelniederländischen Übersetzungen der Dialoge Gregors des Grossen', *Neuphilologische Mitteilungen*, 53 (1952), 466-470 en id., *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken*, 2de uitg. (Leiden, 1972), nr. 27.

[5] Inleiding, p. XI.

bekennen dat Maerlant eveneens informatie betreffende heiligen aan Vincentius heeft toegevoegd[6], ondermeer over Vlaamse heiligen[7], en hierbij getuigt van een voortreffelijke dossierkennis[8]. Hun affirmatie dient derhalve genuanceerd te worden. Ook het overzicht van wat Maerlant aan hagiografisch materiaal heeft geschrapt of erbij geschreven is verre van volledig.

Ter verklaring van Maerlants werkwijze in dit onderdeel beroepen ze zich op de legendarische middeleeuwse lichtgelovigheid, op Maerlants opvatting over 'geschiedenis' en op een getuigenis van Vincentius[9]. De verwijzing naar Vincentius' proloog wijst een bijzonder complexe, maar voor ons doel interessante factor aan: niet alle wonderverhalen konden steeds en bij iedereen dezelfde interesse opwekken. Tegenover sommige koesterde men zelfs argwaan en dit om diverse redenen[10]. Tegen deze achtergrond, die zich ook bij Maerlant aftekent[11], wint het voorgestelde onderzoek nog aan belang.

Het leven van Gregorius de Grote

In Maerlants chronologisch gestructureerde uiteenzetting worden de gebeurtenissen uit het leven van Gregorius over twee 'boeken' ge-

[6] Inleiding, p. XXIX.

[7] De uitgevers vermelden Amandus, Wandregisilus, Macharius, Eligius en Livinus. Laatstgenoemde komt zelfs helemaal niet voor bij Vincentius.

[8] Behalve naar de voorbeelden geciteerd in de vorige voetnoot kan ondermeer verwezen worden naar *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. L, v. 83-84 (over Sint Winnok; Maerlant beveelt de lectuur van zijn vita trouwens aan), naar het onderzoek van Van Loey (cf. voetnoot 2) en naar de bevindingen van een steekproef aan de hand van de heilige Bavo (cf. ons onuitgegeven proefschrift: *Het Leven van Sint-Amand door Gillis de Wevel*, Leuven, 1978, p. 170). De uitgevers wijzen ook op invloed van de *Vita S. Barbati* (Cf. inleiding, p. XXIX).

[9] Vincentius Bellovacensis, *Speculum Quadruplex* (Duaci, 1624; herdruk Graz, 1965), prologus, c. 19: 'Vellem, si fieri posset, de sanctorum miraculis rescidisse nonnulla'.

[10] Marc van Uytfanghe in 'La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin', verschenen in *Hagiographie: cultures et sociétés IVe-XIIe siècles* (Paris, 1981), p. 205-233, toont aan hoe sterk de argwaan van meetaf aan geweest is. Over deze problematiek handelen o.a.: H. Fuhrmann, 'Die Falschungen im Mittelalter', *Historische Zeitschrift*, 197 (1963), p. 529-554; Klaus Schreiner, '"Discrimen veri ac falsi". Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters', *Archiv für Kulturgeschichte*, 48 (1966), p. 1-53; id., 'Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters', *Saeculum*, 17 (1966), p. 131-169; Guy Philippart, 'L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale', in *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium* (Odense, 1981), p. 152-158.

[11] B.v. *Sp. Hist.*, P. III, B. IV, c. III, v. 74-75: (over Nicasius, bisschop van Reims)
Maer in sine passien, overwaer
Sone lasict niet bescreven.

spreid[12]. Uit de parallellectuur met het *Speculum* blijkt dat Maerlant de conformiteit met Vincentius vrij goed bewaart, ook wanneer hij wonderverhalen omzet. Niettemin bevatten de *mirabilia*, zoals men zo dikwijls vaststelt in de overlevering van hagiografische teksten, een onstabiel onderdeel: Maerlant laat er twee weg maar voegt er evenveel toe[13].

Het is niet eenvoudig om, naast een eventuele defecte handschriftelijke overlevering, gefundeerde verklaringen voor de weglatingen of de toevoegingen te vinden. Wat Maerlant zoveel eeuwen geleden in een verhaal heeft gezien kan men slechts gissen. Een reden waarom hij bijvoorbeeld in zijn overzicht van het leven van Gregorius een passage over gewijde relikwieën terzijde schuift[14], ligt niet voor de hand. Wellicht speelt de gelijkenis met wat bij Vincentius onmiddellijk voorafgaat een rol. De dominicaan handelt immers in Liber XXII, c. 20 over een eucharistisch wonder: uit een geconsacreerde hostie vloeit bloed om een sceptische vrouw, die toevallig de hostie vervaardigd had, te overtuigen van de uitwerking van de consecratiewoorden. De passage die bij Vincentius aansluit (Liber XXII, c. 21) vertoont gelijkaardige elementen. Bij het scheuren van een stuk stof die aan een gezantschap als relikwie werd meegegeven, maar door hen als een ordinaire lap wordt aangezien, vloeit er eveneens bloed als bewijs van 'echtheid' en kracht. Ook hier wijst Gregorius in zijn begeleidend sermoen op de uitwerking van de wijding. Stoorde Maerlant zich aan de opeenvolging van dezelfde elementen zodat hij enkel het eerste wonderverhaal overnam[15]?

De tweede eliminatie in Gregorius' levensschets[16] vermindert ongetwijfeld de kans om bij de lezer een ongunstige indruk over een gestreng optreden van Gregorius na te laten: de meedogenloze bestraffing van twee belagers die, ondanks hun inkeer, door levenslange blindheid worden getroffen, leest men bij Maerlant niet.

Volledigheidshalve dient nog genoteerd dat de twee weggevallen passages in Vincentius' *Speculum* op elkaar volgen. En nu we toch vergelijkend lezen, vermelden we dat Jacobus de Voragine, in tegenstelling tot Maerlant, zich wel voor beide verhaaltjes interesseerde[17].

[12] *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. L, v. 31-68; c. LI, v. 1-80; B. VII, c. V, v. 37-68; c. VI, v. 1-32; c. XIII, v. 7-18; c. XIV, v. 17-74; c. XV-XVIII, c. LVIII, v. 1-4 en 25-55; c. LIX, v. 1-34.

[13] Vincentius, Lib. XXII, c. 21 en 22 (behalve slot) zijn weggevallen; *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. L, v. 44-68 en B. VII, c. XV, v. 73-98 gaan niet op Vincentius terug.

[14] Het betreft Vincentius, Lib. XXII, c. 21.

[15] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XV, v. 1-72.

[16] Vincentius, Lib. XXII, c. 22 (slot uitgezonderd).

[17] Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. Th. Graesse (reprint Osnabrück, 1969), p. 198 (c. 12 en 13). Deze verwijzing is niet overbodig daar een uitgebreid onderzoek van het

Maerlants toevoegingen lijken ons minstens even belangrijk als zijn eliminaties. Naast een bedenking over de mildheid van Gregorius[18] en een toelichting bij Gregorius' voorspelling van het overlijden van keizer Mauritius[19], voegt Maerlant twee *mirabilia* — precies evenveel als hij weglaat — aan het relaas van Vincentius toe.

De eerste ingelaste episode, waarvoor de uitgevers van de *Spiegel Historiael* geen herkomst aanduiden[20], handelt over een engel vermomd als schipbreukeling. In al zijn ellende doet hij niet tevergeefs een beroep op de vrijgevigheid van Gregorius.

Bij de tweede vernieuwing, die in het verloop van de gebeurtenissen precies wordt ingepast op de plaats waar Maerlant twee traditionele wonderen elimineert[21], vertelt Maerlant hoe dezelfde engel later ongenodigd bij Gregorius aan tafel ging aanzitten. Wanneer de paus behalve de twaalf geïnviteerde armen nog een dertiende persoon bemerkt en naar zijn identiteit informeert, maakt de mysterieuze tafelgast zich bekend. Hierbij herinnert deze aan Gregorius' vrijgevigheid van weleer.

Beide toegevoegde verhalen gaan terug op de *Vita S. Gregorii* van Johannes Diaconus (9de eeuw)[22]. Ze leveren het bewijs dat, in tegenstelling tot wat de uitgevers van de *Spiegel* laten uitschijnen, Maerlant zich wel degelijk interesseerde voor de uitzonderlijke gebeurtenissen in verband met een engel in mensengedaante. Of uiteindelijk de verschijningen van een engel dan wel de traditionele voorstelling van een bijzonder caritatieve Gregorius[23] hem het meest hebben aangesproken, laten we voorlopig in het midden.

De excerpten uit de geschriften van Gregorius

In tegenstelling tot Vincentius, die het volledige œuvre van Gregorius

hagiografische bestanddeel van de *Spiegel Historiael* zal moeten rekening houden met de eventuele invloed van de *Legenda aurea*.

[18] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XVI, v. 56-62.

[19] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XIII, v. 7-18. Volgens de uitgevers van de *Sp. Hist.* (inleiding, p. XX) gaat deze passage terug op Martinus Oppaviensis (*Chronicon*, MGH SS 22, p. 457, r. 19-21).

[20] *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. L, v. 44-68. De passage gaat terug op Johannes Diaconus, *Vita S. Gregorii*, Lib. I, c. 10 (PL 75, kol. 66 B).

[21] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XV, v. 73-98. Wat voorafgaat komt overeen met Vincentius, Lib. XXII, c. 20 en wat volgt met het slot van Vincentius, c. 22.

[22] Evenals de eerste toevoeging (zie voetnoot 20) gaat ook de tweede inlassing terug op de *Vita S. Gregorii* van Johannes Diaconus (cf. PL 75, kol. 96 = Lib. II, c. 23).

[23] Veelbetekenend zijn de wonderen na de dood van Gregorius cf. *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. LVIII, v. 25-55 en LIX, v. 1-34.

de Grote opsomt[24], vernoemt Maerlant enkel de *Moralia in Iob*, de kommentaar op Ezechiël en de *Dialogi*[25].

Deze beperkte belangstelling weerspiegelt zich in Maerlants redaktie. Vincentius' excerpten uit het *Liber regulae pastoralis*[26] blijven onvertaald. Ook een passage over deugden en ondeugden[27] en materie zoals de *contemptus mundi*-gedachte, afkomstig uit de homilieën[28], halen de Dietse bewerking niet. Dit bevestigt de vaststellingen van Maerlants uitgevers: de 'clergie', de meer uitgesproken theoretiserende moralisatie, werd door Maerlant niet geschikt bevonden voor zijn *Spiegel*[29].

Al wat Maerlant via Vincentius uit Gregorius' geschriften overneemt, wordt in de *Spiegel Historiael* verkeerdelijk voorgesteld als materie afkomstig uit de *Dialogi*[30]. Maerlants kapittels XIX-XX[31], die als inzet van de *Dialogi* fungeren, gaan evenwel terug op het *Registrum*[32], de beroemde correspondentie van Gregorius. Wanneer de materie uit de *Dialogi* ophoudt, volgt als toemaatje een wonder voorval met een 'huusman', wat niet in de *Dialogi* maar in een homilie van Gregorius valt te lezen[33]. Maerlants referenties zijn derhalve niet steeds precies en daardoor misleidend.

Al vermeldt Maerlant het *Registrum* niet, toch heeft hij van Vincentius' bloemlezing uit Gregorius' briefwisseling twee stukjes betreffende *mirabilia* bewerkt. Het eerste bevat het lezenswaardige antwoord van Gregorius aan keizerin Constantina, die het hoofd van Paulus of een gelijkwaardige reliek had gevraagd[34]. De tweede passage verhaalt een wonder in verband met de sleutel van Petrus[35]. De overige materie uit het *Registrum*, waaronder nochtans wonderverhalen naar aanleiding van

[24] Vincentius, Lib. XXII, c. 24.

[25] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XVII, v. 33-40, c. XVIII, v. 75-82, c. XX, v. 37-38 en c. LI, v. 89-94.

[26] Vincentius, Lib. XXII, c. 27-49.

[27] Vincentius, Lib. XXII, c. 50-53.

[28] Vincentius, Lib. XXII, c. 102.

[29] Inleiding, p. IX-X. Maerlant zelf had het aangekondigd in zijn inleiding: P. I, B. I, c. I, v. 76-79.

[30] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XVIII, v. 75-82; c. XX, v. 37-38 en c. LI, v. 89-94.

[31] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XIX-XX.

[32] Vincentius, Lib. XXII, c. 54-56. Zie ook vn. 34 en 35.

[33] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. L, v. 67-88 = Vincentius, Lib. XXII, c. 103 = *Homilia* XXIII, 2 (PL 76, kol. 1183 B).

[34] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XIX = Vincentius, Lib. XXII, c. 54-55 (vergelijk met *Registrum* IV, 30 in MGH Epistolae I p. 264).

[35] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XX = Vincentius, Lib. XXII, c. 56 (vergelijk met *Registrum* VII, 23 in MGH Epistolae I p. 468).

het bedrog gepleegd door een kloosterling[36] en over monniken die het kloosterleven wilden ontlopen[37], is weggewerkt.

Vincentius' selectie uit het eerste boek van de *Dialogi* geeft Maerlant niet integraal door aan zijn publiek. Hier en daar schrapt hij verspreide stukjes. Door deze ingreep verdwijnen uiteenlopende verhaaltjes zoals het wedervaren van soldaten die de heilige Libertinus niet konden vinden[38], een anekdote over een brand[39], een duiveluitdrijving[40], een wonder kruisteken op een brood[41] en twee wonderen uit de kindertijd van de heilige bisschop Bonifatius[42].

Van Vincentius' overname uit het tweede boek van de *Dialogi*, dat geheel aan het leven van Benedictus van Nursia gewijd is, laat Maerlant een aantal wonderen weg[43] en de passage over Scholastica kort hij in[44]. Naar het voorbeeld van Vincentius had Maerlant reeds in een vorig boek van de *Spiegel* het leven van Benedictus gedeeltelijk behandeld[45], waar het trouwens in het chronologische plan kaderde. Maerlant synthetiseert derhalve niet, hoewel hij in het hier gekommentarieerde boek VII de volgorde van zijn model niet strict respecteert[46]. Zijn beknoptheid in de Benedictus-passages kan wellicht mede verklaard worden door een opmerking van de uitgevers van de *Spiegel*. Deze meenden immers uit Maerlants schampere kommentaar op de regel van Benedictus te mogen afleiden dat Maerlant de zwarte monniken niet onverdeeld gunstig gezind was[47]. Dergelijke 'anticlericale' trekjes liggen hem anders wel[48].

De weglating van Vincentius XXII, 79-82, een onderdeel van het derde

[36] Vincentius, Lib. XXII, c. 57.

[37] Vincentius, Lib. XXII, c. 57-58.

[38] Vincentius, Lib. XXII, c. 59.

[39] Vincentius, Lib. XXII, c. 62.

[40] Vincentius, Lib. XXII, c. 65.

[41] Vincentius, Lib. XXII, c. 67 (aanvang)

[42] Vincentius, Lib. XXII, c. 64.

[43] Van Vincentius, Lib. XXII, c. 68-71 liet Maerlant het volgende weg: c. 68: middenstuk over een wonder met een zware steen, c. 69: middenstuk over gestolen wijn, c. 70: volledig, c. 71: het eerste en het tweede verhaaltje.

[44] Vergelijk Vincentius, Lib. XXII, c. 72 met *Sp. Hist.* P. III, B. VII, c. XXIX, v. 49-68.

[45] *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. LIII en LIV, v. 1-62 = Vincentius, Lib. XXI, c. 54-58.

[46] Op het einde van *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. IV verspringt Maerlant van Vincentius, Lib. XXII, c. 2 naar c. 8; vanaf *Sp. Hist.*, c. VIII keert hij op de overgeslagen materie terug (Vinc. c. 3 e.v.).

[47] Cf. inleiding, p. XLII. Het betreft de passage *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. XXIII, v. 30: 'God geve dat siere na moeten leven!'.

[48] Cf. inleiding, p. XLI-XLIII. Dat wantoestanden in de verf worden gezet konden we ook vaststellen in *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XII, v. 37-62. Zie ook in deze bundel de bijdrage van R. Lievens, p. 390 voetnoot 18.

boek van de *Dialogi*, vertoont een merkwaardigheid. Vincentius XXII, c. 78 verhaalt een episode uit het leven van de eremijt Martinus en wordt door Maerlant getrouw omgezet[49]. Onmiddellijk daarop leest men in de *Spiegel Historiael* een tweede anekdote over dezelfde heilige[50]. Het verhaalde stemt overeen met Vincentius XXII, 83. De tussenliggende kapittels bij Vincentius, namelijk c. 79-82, worden door Maerlant genegeerd. Dat hij als redakteur geheel zijn werk en ook het gehele model overziet, en bijgevolg goed weet waar bij elkaar horende materie wordt behandeld, is maar al te duidelijk. Het vraagt geen moeite talrijke voorbeelden te vinden van retrospectie — waarbij Maerlant terugblikt op reeds behandelde verhaalstof —, en van prospectie — waar hij verhaalstof in het vooruitzicht stelt. In tegenstelling tot de aanvangskapittels van het hier behandelde zevende boek, waar Maerlant enkele hoofdstukjes van Vincentius overslaat om een hechter verhaal uit te schrijven over de hem boeiende koning Gontram († 592) van Orleans en zijn tijd[51], wordt de overgesprongen stof tussen de twee passages over Martinus niet gerekupereerd. Bij nader toekijken schrijft Maerlant evenwel ten onrechte de tweede passage aan de kluizenaar Martinus toe. De paralleltekst van Vincentius heeft het niet over Martinus maar over een 'vir Dei Sanctulus'. Heeft Maerlant zich vergist? Het vergelijken van eigennamen bij Vincentius en Maerlant is anders een boeiende bezigheid[52]. Dat de oversprong van Maerlant mede werd beïnvloed door de originele versie van de *Dialogi*, waarin wel degelijk in twee uiteenliggende hoofdstukken over Sanctulus sprake is, lijkt ons al te ver gezocht[53].

Het is geenszins verwonderlijk dat Maerlant weinig elimineert van de verhaalstof afkomstig uit het belangrijke vierde boek van de *Dialogi* waarin uitvoerig over de dood, het hiernamaals en het voortbestaan van de ziel gehandeld wordt[54]. Ten behoeve van twijfelaars aan het voortleven van de ziel citeert Gregorius hier ondermeer een aantal

[49] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XXXV.

[50] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XXXVI.

[51] Cf. voetnoot 46.

[52] Zie bijvoorbeeld *Sp. Hist.*, P. III, B. I, c. II en de aldaar aangegeven afwijkingen met Vincentius. Tijdens onze lectuur noteerden we: *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XI, v. 23: Orsa voor Otta; v. 25-26: Engistus voor Angius; c. XX, v. 19: Alarit voor Autharith; c. XXIX, v. 21: Ralle voor Galla; c. XXI, v. 6: Dande voor Darida enz.

[53] *Dialogi*, Lib. III, c. 15 en c. 37.

[54] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XXXVII-LI (-v. 66) = Vincentius, Lib. XXII, c. 84-101. Ontbreken: Vincentius, c. 95, derde verhaal; c. 100, eerste verhaal; c. 101, het meer theoretiserende deel werd ingekort.

getuigenissen van tot leven opgewekte doden. Het spreekt voor zich dat dergelijke 'oogverslagen' tot de gegeerde leesstof behoorden.

In bovengaande uiteenzetting over Maerlants relatie tot zijn model werd vooral aandacht besteed aan afwijkingen waardoor men riskeert aan de voornaamste vaststelling voorbij te gaan: al betreft het hier hagiografische materie, meestal volgt een duidelijk geïnteresseerde Maerlant zijn voorbeeld op de voet. Waar hij afwijkt, resumeert hij zelden. Zijn voorkeur gaat uit naar de volledige eliminatie van hetzij verspreide hetzij opeenvolgende stukjes. Slechts eenmaal staat hij in voor vervanging.

Al lijkt het onbegonnen werk een lijn in de weglatingen en toevoegingen te vinden, men mag er van uitgaan dat inhoudelijke elementen in hoge mate medebepalend geweest zijn. Wat Vincentius overleverde over monniken die hun klooster de rug toekeerden of zich kloostergoed toeëigenden op onrechtmatige wijze[55] zal allicht Maerlants lezers minder hebben gefascineerd dan een passage over een castratie van een monnik[56], een verhaal over een bisschop die al te zeer zijn huishoudster beminde[57] of het relaas van ooggetuigen over hel en vagevuur. Hoezeer sommige verhalen meer dan andere een uitzonderlijke aantrekkingskracht hebben uitgeoefend op de 'middeleeuwse' lezer kunnen we illustreren aan de hand van een voorbeeld uit de hier behandelde materie.

Vooraleer Vincentius na zijn bloemlezing uit de *Dialogi* de *ordo historiae* terugopneemt, ontleent hij aan de *Homiliae* van Gregorius enkele verspreide stukjes[58]. Een hiervan verhaalt over een 'pater familias' die dagelijks pelgrims te eten gaf. Op zekere dag zat Christus zelf bij hem aan tafel aan:

> Quidam Paterfamilias cum tota domo sua magno hospitalitatis studio serviebat. Cumque quotidie ad mensam suam peregrinos susciperet, quadam die peregrinus quidam inter alios venit, et ad mensam ductus est. Dumque Paterfamilias ex humilitatis consuetudine aquam vellet in eius manibus fundere, conversus urceum accepit, sed repente cum in eius manibus aquam fundere voluerat, non invenit. Cumque hoc factum secum ipse miraretur, eadem nocte ei Dominus per visionem dixit: 'Caeteris diebus me in membris meis, hesterno autem die me in memetipso suscepisti'[59].

[55] Zie de geciteerde voorbeelden in voetnoten 36, 37 en 43.
[56] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XXIII, v. 1-18.
[57] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XXX.
[58] Vincentius, Lib. XXII, c. 102-103.
[59] Vincentius, Lib. XXII, c. 103 = PL 76 kol. 1183.

Maerlant heeft van Vincentius' selectie uit de *Homiliae* enkel en alleen dit verhaaltje over de barmhartige pater familias vertaald[60].

Wanneer bijna een eeuw later Gillis de Wevel tijdens de redaktie van zijn *Leven van Sint Amand* (ca. 1366) nieuwe wonderexploten voor zijn 'held' Amandus, bisschop van Maastricht, uitdenkt, komt ook hij bij hetzelfde wonderverhaal terecht. Uit de gelijke rijmwoorden mag afgeleid worden dat De Wevel Maerlants vertaling tot voorbeeld heeft genomen.

Sp. Hist., P. III, B. VII, c. LI, v. 67-88

67 Een huusman die vroede liede
Gherne ontfinc ende sine meyseniede,
Ende alle daghe ontfinc mede
Aerme ten male, dat was sine zede.
Eens quam onder der aermer scare
Een aerm mensche tetene dare.
Die huusman, naer sine zede
Ende naer sine omoedichede,
Nam water na, alsemen *ginc dwaen*,
Ende wille water gheven *saen*.

77 Ende teersten dat hi twater gh*iet*,
Sone *can* hi *vinden niet*
No den ghenen scouwen na dien,

Amand, II, 1113-1194[61]

1113 Het gheviel dat alle daghe
Amant plach in aelmoesenen sonder [saghe
Te biddene met ootmoedicheden
xij die aermste vander stede
Te siere maeltijt, ende die dedi
Nevens hem sitten ter tafelen vry,
Daer hi selve te sittene plach.
So dat gheviel up eenen dach
Dat hiere xij hadde ghebeden,
Ende als si quamen te siere stede
So heeft hiere xiij voorsien.
Ter tafelen dede hi se sitten mettien
Ende ghinc selve dienen daer
Voor hemlieden in teekene maer
Dat Christus hem dertierster (!) sat,
Up den wittendonderdach, ende at
Daer hi zijn laetste mael dede,
...
Nu hoort van Amande, den heere.
Hi bat hem allen harde seere
Datsi alle wel te ghemake daden,
Ende troostese seere ter Gods [ghenaden,
Met scoonen woorden ende met soeten,
So datsi haten met goeder moeten,
Sonder die aermste, die daer sat,
...
64 Ende als Amand dat ghesach
Nam hi dbat metten watre *saen*,
Ende *ghinc* die aerme helpen *dwaen*;
So als die twaleve hadden ghedweghen,
Ende up den dertiensten gheleghen
Was die ghebuerte, wats ghesc*iet*,
Ne *conste* hi den armen *vinden niet*.
Dies haddi vremde int ghedochte

[60] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. LI, v. 67-88.

[61] Gillis de Wevel, *Leven van Sinte Amand*, ed. Ph. Blommaert (Gent, 1842-1843), dl. II, v. 1113-94.

80 Dien hi waende hebben gesien.
Hier omme hi wonderen began.

82 Ter naester nacht so quam hem an
Onse Here, *aldaer hi lach*,
Ende seide: "*Over menegen dach*
85 *Hevestu mi ende mine* lede
Ontfaen in grotre hovescede,

87 *Maer ghistren* hadstu mi ontfaen
In mi selven, sonder waen."

Wat dat wonder bedieden mochte,
Ooc so waest selsene hem allen,
Die dit voor hooghen saghen ghevallen,
Maer Amande bleeft meest in den moet.
Tsnachts so lach die heere goed,
Daer hi rustens soude plien,
Daer heefti groote claerheit voorsien,
Ende Christus sprac tote hem *daer hi* [*lach*:
"Amand, vriend, *over menighen dach*
Hebstu mi ende minen boden
Wel *ontfaen* ende ghetroost in nooden,
Dies dijn loon wert sonder ghetal,
Daer die blyscepe eewelike ghedueren [sal.
Maer ghisteren inden daghe, doe ic hu [weten,
Was ic te diere tafelen gheseten,
Ende sprac selve ieghen di,
Daer du vriendelike ontfinces mi
Ende tooghdet mi ootmoedicheit groot.
Dat salic di ghelden voor dine doot
In wat saken dat ghi begheert,
Ende na dit lijf werddi gheheert
Daer boven int soete ryke scoone
Met minen vader in den troone."

Gillis preciseert: het gaat om exact twaalf armen. Deze toevoeging is des te begrijpelijker wanneer men weet dat het verhaal over de pater familias meer dan eens samengaat met een wonder van' Gregorius waarover in de loop van onze uiteenzetting reeds gehandeld werd, namelijk de verschijning van een engel als dertiende gast aan de armentafel van Gregorius. Zonder hier volledig te kunnen zijn, is het mogelijk enkele lezers aan te wijzen die beide wonderen na elkaar gelezen hebben.

Een eerste getuige is Johannes Diaconus die een uitvoerige biografie van Gregorius redigeerde. Van het verhaal over de pater familias — oorspronkelijk een onderdeel uit een sermoen van Gregorius — heeft Johannes een persoonlijk wonder van de Pontifex maximus gemaakt[62]. Men leest het bij hem uitgerekend voor het voorval met de twaalf pelgrims en de mysterieuze dertiende tafelgenoot, nadien geïdentificeerd als een engel[63]. We herinneren eraan dat Maerlant de laatstvermelde passage aan Vincentius' biografie van Gregorius heeft toegevoegd[64]. Langs deze weg kan nochtans niet aangetoond worden dat Maerlant de

[62] *Vita S. Gregorii*, Lib. II, c. 22 (PL 75 kol. 95).
[63] *Vita S. Gregorii*, Lib. II, c. 23 (PL 75 kol. 96).
[64] Cf. supra p. 373; het betreft *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XV, v. 73-98.

Vita S. Gregorii van Johannes Diaconus heeft gelezen. Dezelfde tekst komt immers ongewijzigd voor bij Jacobus de Voragine, die we hier als tweede getuige willen oproepen[65]. Ook Jacobus heeft in zijn kort leven van Gregorius zowel het verhaal over de pater familias als dat over de twaalf pelgrims, met in hun midden de fameuze engel, vlak na elkaar opgenomen.

Tegen de geschetste achtergrond verschilt Maerlants wonderinteresse geenszins van andere middeleeuwse auteurs. Zijn belangstelling voor het gebeuren met de pater familias deelt hij op de eerste plaats met Gregorius de Grote, die de anekdote in een sermoen verwerkte, en verder met Johannes Diaconus, Jacobus de Voragine, Vincentius en Gillis de Wevel. Voor Johannes, Vincentius en Gillis betreft het zelfs een opmerkelijke keuze uit zeer omvangrijke werken: Johannes Diaconus en Vincentius kozen uit de *Homiliae* van Gregorius — liefst 237 kolommen in de editie van Migne! — en Gillis de Wevel selecteerde uit de *Spiegel Historiael*, waarvan de editie toch vier banden in beslag neemt. Wat trok hen allen dan zo aan in dit verhaal, een van de talloze *exempla* van naastenliefde? Uit de inkleding van Gillis de Wevel kan men opmaken dat Gillis de gelijkenis met het Laatste Avondmaal beklemtoont (*Amand* II 1126-29). De herinnering aan Witte Donderdag, die onder allerlei vormen heeft ingewerkt[66], zal vermoedelijk ook bij Maerlant meegespeeld hebben. Verder is het ons opgevallen dat Maerlant in zijn uiteenzetting over keizer Tiberius (576-583), te situeren in de aanvangskapittels van het hier gekommentarieerde zevende boek, eveneens een caritatieve handeling aan zijn leidraad — Vincentius — toevoegt[67]. Wanneer de goedhartigheid van Tiberius en de *hospitalitas* van Gregorius de Grote door toegevoegde passages worden onderstreept, kan dit redaktioneel ingrijpen van Maerlant toch enigermate aanwijzen hoezeer de beklemtoning van de caritas-gedachte hem moet bekommerd hebben. Zijn bijgewerkte uitbeelding van Gregorius als caritatieve paus, waarvoor hij niet enkel een expliciete beklemtoning maar ook twee *exempla* uit het Latijnse dossier aan Vincentius toevoegde[68], mag dan wellicht niet enkel aan

[65] *Legenda aurea*, ed. Graesse, p. 194: *De sancto Gregorio*, c. 6.

[66] Over de zorg voor uitgerekend twaalf armen en het verband met Witte Donderdag zie ondermeer Willibrord Witters, 'Pauvres et pauvreté dans les coutumes monastiques du moyen âge', in *Études sur l'histoire de la pauvreté (moyen âge — XVIe siècle)*, sous la direction de M. Mollat, Public. de la Sorbonne, sér. Études, 8, dl. I (Paris, 1974), p. 187 (o.a. vn. 28), 200, 201 en 214.

[67] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. I, v. 13-56. De toegevoegde tekst gaat terug op Martinus Oppaviensis, *Chronicon* (MGH SS 22, p. 457 regels 2-9). Maerlant heeft het verhaal fel uitgesponnen.

[68] Zie de verwijzingen in voetnoten 18, 20 en 21.

de traditionele voorstelling van Gregorius, de *vir bonus* bij uitstek, toegeschreven worden, maar eveneens aan Maerlants bijzondere interesse voor het caritas-ideaal als zodanig. Zijn uitvoerige uiteenzetting over 'sente Janne den aelmoesenier' — die om sine miltheit ghier / sulken scone name ontfinc[69] — in hetzelfde boek VII, onderstreept deze zienswijze.

* * *

Wanneer men na deze helaas al te snelle rondgang[70] terugkeert naar het vertrekpunt, namelijk de geciteerde passage uit de inleiding op de editie van de *Spiegel Historiael*, kan men moeilijk de zogenaamde 'verlichte' denkwijze van Maerlant, waarover de uitgevers het hadden, beamen. Bij hem ontbreekt het pas veel later ontstane misprijzen voor heiligen, voor hun wonderen en voor hun levensbeschrijvingen. Maerlant

[69] *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. LX-LXIII (tot vers 28).

[70] Een gedetailleerde regel per regel vergelijking levert vermeldenswaardige vaststellingen op.

— Zo vertaalt Maerlant 'pseudopropheta' door 'becgaert' (cf. *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. VI, v. 54; meer hierover bij Alcantara Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse begijnen- en begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIde-XIIIde eeuw*, Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, IX, 7 (Antwerpen, 1947), p. 36).

— In zijn geografische aanduidingen is Maerlant soms minder precies dan Vincentius. Vergelijk b.v. *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XXI, v. 17 :'Teere rivieren' (Vinc. XXII, c. LIX: 'ad fluvium nomine Vulturnum'); c. XXV, v. 1: 'in ea civitate quae Ferentis dicitur' (Vinc. XXII, c. LXIII) bleef achterwege; c. XXXII, v. 4: 'van over meere' (Vinc. XXII, c. LXXV: 'de Syriae partibus'); c. XXXIV, v. 1: 'In Ytalen' (Vinc. XXII, c. LXXVII: 'in Nursinae partis provincia'). In deze passages achtte Maerlant nauwgezetheid wellicht overbodig; toch geeft hij elders toe dat het vertalen van geografische benamingen niet probleemloos verliep (cf. *Sp. Hist.*, P. III, B.V, c. XXVI, v. 9-10).

— W.P. Gerritsen heeft gewezen op Maerlants zorg voor het beeld van de ideale vorst (cf. 'An Arthurian Tapestry', geciteerd in voetnoot 1). Het is ook ons opgevallen dat Maerlant toevoegt wanneer hij over vorsten handelt (b.v. *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. I, v. 13-56 (Tiberius) en c. XVI, v. 43-49 (Trajanus)) en zelfs traditioneel weinig voorbeeldige machthebbers tot 'goede' vorsten ombuigt (b.v. *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. XL, v. 54 (Justinus), B. VI, c. XLIII, v. 23-32 en B. VII, c. IV, v. 104 (Gontram van Orleans).

— Bij Maerlants interesse voor wonderen sluit zijn belangstelling voor natuurrampen aan: cf. *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. V (vergelijk de opbouw met Vinc. XXII, c. VIII-IX).

— Tot slot vermelden we dat Maerlant de heilige Goar van Trier (BHL 3565-68), aan wie Vincentius vier paragrafen besteedde (XII, c. XIII-XVI), wegliet. Lag Trier volkomen uit Maerlants interesseveld?

achtte deze 'ware' verhalen klaarblijkelijk wel op hun plaats in een wereldgeschiedenis in de volkstaal[71].

De *Spiegel Historiael* illustreert het blijvend succes van een overtuigingswijze waarvan Gregorius de Grote mede de grondslag gelegd heeft. Met het verspreiden van uit het leven van iedere dag gegrepen anekdootjes over 'wonderbare' tussenkomsten van heiligen heeft Gregorius de weg geëffend voor een pastoraal waarbij deze 'ware' verhaaltjes werden aangewend omwille van hun tropologische waarde[72]. De *Spiegel* toont een stadium waarin de expliciete oriënterende kommentaar, zoals men die in de *Dialogi* van Gregorius aantreft, inmiddels is afgebrokkeld. Het verhaal als dusdanig is het inspirerende *exemplum* voor lezer of toehoorder[73]. Wat Maerlant door zijn schrappingen, toevoegingen en bewerkingen heeft willen aanprijzen, op de eerste plaats aan Floris V (1254-1296), graaf van Holland en Zeeland, die hem tot de bewerking van Vincentius had aangespoord, zal verder onderzoek moeten verduidelijken. Uit bovengaande steekproef blijkt dat de caritatieve ingesteldheid tegenover noodlijdenden alvast op de lijst van Maerlants punten van interesse mag worden ingeschreven.

[71] Het is wellicht niet toevallig dat men een van Maerlants uitvallen tegen de leugenachtige Arthur-verhaalstof te midden van heiligenlevens aantreft (cf. *Sp. Hist.*, P. III, B. VI, c. LIX, v. 115-122).

[72] Zie de studie van Dagens (geciteerd in voetnoot 4) en Pierre Boglioni, 'Miracle et Nature chez Grégoire le Grand', in *Épopées, légendes et miracles*, Cahiers d'études médiévales, 1 (Montréal, 1974), p. 11-102.

[73] Over deze evolutie zie o.a. Jacques Le Goff, '"Vita" et "pre-exemplum" dans le 2e livre des "Dialogues" de Grégoire le Grand', in *Hagiographie: cultures et sociétés IVe-XIIe siècles* (Paris, 1981), p. 105-120. Maerlant zelf bestempelt zijn excerpten uit de *Dialogi* als 'exempelen': *Sp. Hist.*, P. III, B. VII, c. XIIII, v. 22; c. XVIII, v. 76; c. XX, v. 37 en c. LI, v. 89 (bispele).

R. Lievens

RUUSBROECS ROEMSCE VAERT

I. Voorstelling van de tekst

Ruusbroec heeft zijn kortste werk, *Van den vier becoringhen*, met een merkwaardige epiloog[1] besloten. Het voorafgaande stuk (p. 56, r. 6-25) is in rijmproza geschreven — niet minder dan 15 zinnen eindigen op *-eit* — en r. 24-25 bevat duidelijk een slotformule: 'Ende aldus souden wij verwinnen alle becoringhe ende al des viants behendicheit'.

Oppervlakkig beschouwd behandelt hij daarin het bekende tema van het vijftigste jaar uit Leviticus 25, met sommige van de associaties die hiermede in de loop der eeuwen zijn verbonden. Deze *jubilaeus* moesten de Israëlieten van Jahweh met bazuingeschal aankondigen en heiligen door de bevrijding van alle bewoners; ieder moest (door terugkoop) in zijn bezit worden hersteld (ter bestendiging van de gelijkmatige verdeling van de grondeigendom) en kon naar zijn familie terugkeren; er werd niet gezaaid en van de ongesnoeide wijnstok niet geplukt.

Dit feest wordt door twee sleutelwoorden gedragen: bevrijding en rust. Deze en nog andere kenmerken verbinden het met de grote verzoendag (Leviticus 16, 29-31), waar de algehele zondenvergeving op de voorgrond staat. Deze aflaatgedachte spoort dan weer aan tot boete en tot het ondernemen van een *peregrinatio*: aan de inwendige *compunctio* beantwoordt een uiterlijke *satisfactio* of penitentie[2].

Zulke kans om een bijbeltekst op het geestelijk leven toe te passen laten mystieke auteurs niet voorbijgaan, want in de Schrift ligt het rijk Gods verborgen 'dat vertoent wort den minnenden, dies de vremde niet [en] ghesmaken en moghen'[3]. Bernardus gebruikt de *annus jubilaeus* als argument in zijn pleidooi voor de tweede kruistocht. Wanneer het H. Land ontoegankelijk wordt, verplaatst zich het doel van de tocht: 'Après la chute de Saint-Jean d'Accre (1291), la mystique de croisade allait

[1] Jan van Ruusbroec, *Werken*... uitgegeven door het Ruusbroec-genootschap, 3 (1947), p. 56 r. 28 tot het einde p. 58, r. 34.

[2] Zie de artikels *Jubilé* door R. Foreville en *Jubilation* door A. Solignac in *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1974).

[3] Ruusbroec, *Werken* 1, 97, r. 3-4.

trouver un substitut dans le jubilé, dont l'indulgence plénière serait étendue à des lieux plus accessibles que Jérusalem', zegt Foreville[4]. Een massa pelgrims spoedt zich dan ook bij de eeuwwisseling, in het heilige jaar 1300, naar Rome. Andere schrijvers bevorderen de samensmelting met *jubilus*, de innerlijke vreugde van de Godsschouwing[5].

Veel van deze elementen zijn in Ruusbroecs epiloog samengevloeid.

p. 56, r. 28 Ende dese hoocheit van levene mochten vele menschen haes-
telijc vervolghen, waert dat si hem alsoe vromelijc ende
alzoe wijslijc oefenden als ic hier nu gheseecht heb. Maer
het es herde swaer, ende onghemint, ende oec met me-
nighen ombekint, hoemen vleeschs ende bloet ende eyghens
willen sterven sal. Ende hierom en sal niemen van hem
selven haestelijc grote heylicheit gheloeven[6] noch ver-
p. 57, r. 1 moeden. Want het ees veel affectie, dat es, ingheborne
lost der natueren, eenwille ende eyghen goetduncken ochte
nievinghelheit, daermen grote heilicheit acht ende waent.
Want alsoe langhe als de mensce es onder
sine .xl. jaer, soe es hi seere neychlijc, affexioes en- (1)
de onghestadich inder natueren; ende soect dicwile gherief,
smaec ende wellost in sire oefeninghen, dat hijs nochtans
selve niet en versteet. Ende alsoe es sine oefeninge met na-
tueren ghemingt. Ende daer hi waent voeden gheest ende
heilich leven, daer voedt hi onghestorvene eyghenheit sijns
selfs ende blote natuere. Ende hieromme spreect Sinte
Gregorius, dat die priesteren der ouder wet arbeydden ende
dienden inden tempel tot haren .xl. jaren, ende daerna waren (2)
si hoederen des tabernakels. Want dan was natuere in hem
vercoelt ende avenemende, ende alsoe worden si badt ghe-
sedt ende ghesaedt in hemselve overmids lancheit harer

[4] *DSp.*, 8, kol. 1482.

[5] Men leze uit puur genoegen de schitterende bijdrage van H. Grundmann, *Jubel* in zijn *Ausgewählte Aufsätze* 3 (Stuttgart, 1978), p. 130-162. Zij was oorspronkelijk bestemd voor het *Festschrift für Jost Trier* uit 1954. Over de mystieke verrukking zie p. 150 en volg.

[6] Ik vraag me af waarom de uitgevers in de zin 'hoemen vleeschs ende bloet ende eyghens willen vertien sal' de lezing 'vertien' van hun zo geroemde legger F, afgeschreven naar het verloren gedeelte van het standaardhandschrift A, hebben verworpen voor 'sterven' van de hss. GDM.

Ook begrijp ik niet waarom in 'Ende hier-om en sal niemen van hem selven haestelijc grote heylicheit ghevoelen noch vermoeden', 'heylicheit gheloeven' uit GDM de voorkeur verdient boven 'heylicheit ghevoelen' in F.

goeder werke. Inden vijftichsten jare (3)
zoe lietmen die eerde rasten inder Joedscher wet.
Ende alle scout ware verlaten, ende alle ghevanghene ver-
lost, ende alle knechten worden vry die van vryer gheborten
waren. Ende yeghelijc quam weder tot sinen erve dat sine
ochte sire vorderen gheweest hadde. Ende aldus willic
nu segghen: wanneer dat wij die gheborte Ons Heeren Jhesu
Cristi ontfaen hebben in ons, dan beghinnen wij te levene;
ende dan moeten wij dienen, arbeiten ende pinen inden tempel
Gods, dat es in ons selven, met penitenciën ende met heili-
gher oefeninghen; alzo langhe dat wij, met der hulpen Gods,
verdriven ende verwinnen onse zondich eertsche leven, ende
al dat Gode ende der duecht contrarie es, in gedachten
in woorden ende in werken ende in al onser oefeninghen,
alsoe dat minne soe mechtich werde in ons, dat si ons ver-
heffen moghe in die overste hoocheit die si selve es. Ende dan
sal hare goetheit al onse inwindicheit dorevloyen ende
vervollen met alsoe groter wellust ende vrouden, dat al onse
p. 58. r. 1 eerde ledich ligghen sal ende rusten. Want onse uutwendighe
eertsche mensche, die sal te dier tijt ledich staen alre arbeite
ende van alre oefeninghen. Ende dit es onse
vijftichste jare der verlatenissen ende der vrouden (4)
datmen jubileus noemt in hebreuscher talen. Hier tellen
wij .l. jaer van dier tijt dat Cristus die Gods Sone in ons ghe- (5)
boren es, ende dit es onse heilighe Roemsce vaert.
Want hier wert alle scout der zonden vergheven ende quite
ghelaten; ende alle ghevanghene werden verlost, want alle
bande van ongheoordender liefden tot eenigher creatueren, die
scoren ende tegaen; ende alle knechte werden vry die van
vryen adele zijn, dat sijn die overste crachte der zielen. Die
werden alsoe vry, dat si in harer verhaventheit Gode minnen,
dancken ende loven ende dienen moghen in alre wijs, sonder
eenich hinder des viants, der werelt ende des vleeschs. Maer de
zinne ende die veeleke crachte die moeten altoes dienstknechte
bliven daer si werken. Want si zijn vleeschs ende uten vlee-
sche gheboren. Ende hieromme, liet mense ghewerden, si sou-
den den vleesche volghen ende dienen, ende hare werke
souden ghebreclijc sijn ende jeghen redene ende ongheordi-
neert. Siet hiermede comen wij weder tot onsen eygenen erve,
dat wij met onsen zonden vercocht ende verteghen hadden.

Ende aldus werden wij ghewarighe hoederen des tabernakels Gods dat wi in ons selven hebben, alse wij, na Sinte Pauwels leere, onse lichaem in heilicheiden ende in eeren besitten, ende met crachte ons Gods, alle becoringhen verwinnen connen ende met vryen mode, onghehindert verheffen boven alle dinc in dat eeuwighe Goedt dat ons erve es ende onze salichheit. Dat ons allen dit geschie, des helpe ons Jhesus Christus die om onsen wille becort wert vanden viant ende dicwile vander werelt, ende die ons dat erve sijns Vaders ghecocht hevet met sinen preciosen bloede. Ende dat selen wij onghehendert met hem ende in hem besitten inder eeuwiccheit. Amen.

Samengevat komt zijn betoog hierop neer: 'Vele mensen zouden naar dit hoge doel kunnen streven, indien zij zich op de beschreven manier oefenden. Maar zichzelf te verloochenen is een moeilijke weg en niemand zal zich heilig wanen, want affektie bedriegt ons. Zolang de mens nog onder zijn 40 jaar is, is zijn natuur "affexioes" en onstandvastig. Daaromtrent zegt Gregorius dat de priesters in het O.T. dienden in de tempel tot hun veertig jaar; daarna hoedden zij het tabernakel. In het vijftigste jaar liet men volgens de Joodse wet de aarde rusten en alle schuld werd kwijtgescholden. Zo moeten ook wij arbeiden aan ons zelf met oefeningen tot wij in de minne "ledich staen". Dat is dan ons vijftigste jaar der vergiffenis en der vreugde (= *jubilus*). Hier tellen we vijftig jaar sinds Christus in ons geboren werd en dit in onze Roomse reis'.

II. Vaststelling van de tekst

Deze passage bevat vijf getallen:

(1) p. 57 r. 5: alsoe langhe als de mensce es onder sine .xl. jaer

(2) p. 57 r. 13: dat die priesteren der ouder wet arbeydden ende dienden inden tempel tot haren .xl. jaren (*Gregorius*)

(3) p. 57 r. 17: Inden vijftichsten jare zoe lietmen die eerde rasten inder Joedscher wet

(4) p. 58 r. 4: dit es onse vijftichste jare der verlatenissen ende der vrouden datmen jubileus noemt in hebreuscher talen

(5) p. 58 r. 6: Hier tellen wij .l. jaer van dier tijt dat Christus ... in ons gheboren es.

Het derde getal en het daaruit afgeleide vierde en vijfde — zijn onbetwijfelbaar juist. R. citeert hier Leviticus 25, 11: 'Quia jubileus est et quinquagesimus annus. Non seretis ...'; en vgl. wat in 25, 4 over het zevende jaar wordt verordend: 'Septimo autem anno sabbatum erit terrae requietionis domini. Agrum non seres...'.

Het citaat uit Gregorius, waarin het tweede getal staat, kan onmogelijk juist zijn. Zowel Gregorius als zijn bron, de bijbel, hebben 50, niet 40:

— Unde et per Moysen praecipitur, ut levitae a viginti quinque annis et supra ministrare debeant, ab anno vero *quinquagesimo* custodes vasorum fiant ... Liquet, Petre, quod in iuuentute carnis temptatio ferueat, ab anno autem *quinquagesimo* calor corporis frigescat. Vasa autem sacra sunt fidelium mentes. Electi ergo, cum adhuc in temptatione sunt, subesse eos ac seruire necesse est, et obsequiis laboribusque fatigari; cum uero iam mentis aetate tranquilla calor recesserit temptationis, custodes uasorum sunt, quia doctores animarum fiunt. (Gregorius, *Dialogi* II, *Vita Benedicti* c. 2)[7].

— A vigintiquinque annis et supra ingredientur ut ministrent in tabernaculo foederis; cumque *quinquagesimum* annum aetatis impleverint, servire cessabunt eruntque ministri fratrum suorum in tabernaculo foederis, ut custodiant quae sibi fuerint commendata. Opera autem ipsa non factant (*Numeri* 8, 24-26)[8].

— Een dergelijke passage komt ook voor in Gregorius' *Moralia in Job*, caput XI (PL 77, 264): 'Et quid per *quinquagesimum*, in quo et jubilaei requies continetur, nisi eterna quies edomito bello mentis exprimitur?'

Nu weet ik wel dat *veertig* frekwent in de bijbel voorkomt en een heilig getal kan genoemd worden[9], wat hier de hardnekkigheid van de fout kan verklaren. Doch in de bovengenoemde omgeving heb ik veertig nergens aangetroffen en valt er ook niets mee aan te vangen. Een emendatie

[7] In de mnl. overzetting door de bijbelvertaler van 1360 luidt het niet anders: 'Gregorius Peter het es claer dat in der ioncheit de temptatie heet es. maer van den vijfstechsten iare coelt de hitte van den lichame... ende dat si van den vijfstechsten iare werden souden hueders van den heilegen vaten' (hs. Brussel, K.B. 1805-08, fol. 15 Va).

[8] Deze tekst vindt men reeds parallel afgedrukt bij J. Huyben in *Jan van Ruusbroec. Leven. Werken* (Mechelen, 1931), p. 132 en bij A. Ampe, *Ruusbroec. Traditie en Werkelijkheid* (Antwerpen, 1975), p. 286. Deze en nog verschillende andere mogelijkheden met 50 noemt Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch* (München, 1975), p. 164-166.

[9] Voor een opsomming van gebeurtenissen die 40 jaren, maanden, dagen of uren duurden vergelijk b.v. Dirc van Delf, *Tafel van den kersten ghelove* (ed. Daniëls), II p. 368-

dringt zich dus op en dit kunnen we des te geredelijker doen omdat er met middeleeuwse getallen zo vaak iets aan de hand is. In romeinse cijfers[10] en in minuskel, alleen soms door één of twee isolatiepunten beschermd, zijn ze zeer kwetsbaar en vaak weinig te vertrouwen[11].

Ik had verwacht dat de handschriften mij op de aangeduide weg zouden zijn voorgegaan en konjekturen zouden voorstellen. De editie van het Ruusbroecgenootschap vermeldt hier echter geen enkele variant: niemand heeft aan deze evidente fout geraakt. Zelfs Surius, de toegewijde vertaler, betoont zich volgzaam:

(1) Quandiu enim *quadragesimum* necdum excessit annum...

(2) usque ad annum *quadragesimum*...

(3) Inde etiam est, quod olim in lege anno *quinquagesimo*, qui Iubileus dicebatur, terra quiescebat...

(4) Et hic est *quinquagesimus* remissionis annus, dictus IUBILEUS...

(5) ontbreekt.

Surius heeft blijkbaar het respekt voor zijn legger laten primeren, want hij wist beter; zijn vertaling staat immers dichter bij Gregorius dan de tekst van Ruusbroec[12].

Slechts twee (aandachtige) lezers hebben bij mijn weten durven ingrijpen: (pseudo-) Tauler, onder wiens sermoenen de *IV becoringhen* verkort werden opgenomen, en de geleerde kanunnik Jan van Meerhout in zijn excerptenverzameling.

Dat Taulers 50 in citaat (2) — en niet in citaat (1), want daar hebben zij beiden 40 — afwijkt van Ruusbroecs 40 is het belangrijkste argument geweest in de diskussie over de prioriteit van deze tekst[13]. Théry vond

370 en IIIA, p. 239. Voor de Latijnse achtergrond zie b.v. Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese*, 160-161.

[10] Deze romeinse cijfers handhaafden zich verwonderlijk genoeg tot de dag van vandaag, hoewel men de geniale arabische (?) vondst hier sinds de 12de eeuw kende.

[11] Zelfs het afschrift van Maerlants *Spieghel historiael*, tweede partie, door de bekende librarius van Rooklooster, krioelt van de onnauwkeurige getallen, maar het is natuurlijk zeer de vraag of hij het 'met de cijfers niet zo nauw placht te nemen' — zoals de inleiders op p. XVI veronderstellen — dan wel of zijn legger in dit opzicht reeds veel te wensen overliet.

[12] Ik noem maar één voorbeeld:

Gregorius ab anno vero quinquagesimo custodes *vasorum* fiant

Ruusbroec daer-na waren si hoederen des *tabernakels*

Surius deinde *vasarum* custodes effectos fuisse

[13] Aangezien ik van de prioriteit van Ruusbroec ten opzichte van Tauler overtuigd ben, doen de Duitse (sekundaire) teksten hier niet ter zake. Zie over deze kwestie J. Huyben in *Ruusbroec. Leven. Werken*, p. 131-133. B. Spaapen in OGE 37 (1963), 183. A. Ampe, *Ruusbroec. Traditie en Werkelijkheid*, p. 279-296.

dat aan Tauler, die de juiste lezing bewaarde (*L ior*), de eer toekwam. Huyben daarentegen meende dat Tauler bijbelvast genoeg was om de fout in zijn Ruusbroec-legger te verbeteren, maar dat hij zodoende een tegenstrijdigheid met zijn eerste getal (1) (*under sinen viertzig ioren*) introduceerde. De 40 uit (1) kwam voor rekening van Ruusbroec, maar voor de 40 uit (2) bezat hij genoeg parate kennis — hetzij van de Schrift, hetzij van Gregorius — om die in 50 te verbeteren.

Bij de vroege humanist Jan van Meerhout († 1476), reguliere kanunnik uit Korsendonk bij Turnhout[14], hebben waarschijnlijk dezelfde overwegingen gegolden, met hetzelfde resultaat. De onderhavige passage heeft hij in zijn Ruusbroec-handschrift[15] geëxcerpeerd. Ik citeer daaruit:

(1) Want also langhe alse de mensche es onder sijn xl. iaer...
(2) arbeiden ende dienden inden tempel gods tot haren .l. iaren...
(3) Inden .l. iare soe liet men oec die erde rasten...
(4) ende dit es onse .l. iaer der verlatennisse...
(5) ontbreekt[16].

Dit spoor van ps.-Tauler en Meerhout moeten we verder volgen, want ik ben het met A. Ampe eens dat Ruusbroec hier onmogelijk, in afwijking van de H. Schrift en van de geciteerde Gregorius, 40 kan geschreven hebben. De poging van P.C. Boeren[17] om tussen 40 en 50 een soort overgangsstadium in te passen, vindt nergens steun. Vijftig was zelfs tot de leken doorgedrongen. Zij konden dit reeds lezen in Maerlants *Scolastica* (v. 5495):

Die Leviten die .l. jaer
Ofte meer hadden /weet voor waer/

[14] Zie over hem *Biographie Nationale* 14, 258. — R. Lievens in HZM 14 (1960), 212. — S. Axters in VMAc. (1966), 396. — E. Persoons in ABB 42 (1971), 683.

[15] W. de Vreeses hs. Pp (Brussel K.B. 1086-1115), fol. 40.

[16] Na 'iaer der verlatenissen', zie sub (4), volgt: 'ende der vrouden dat men iubileus noemt. Hier wert alle scout...'

[17] P.C. Boeren, *Heiligdomsvaart Maastricht. Schets van de geschiedenis der heiligdomsvaarten en andere jubelvaarten* (Maastricht, 1962), p. 48: 'Tot zijn veertig jaar... leeft de mens, de levenspelgrim, in geestelijke onrust, heen en weer geslingerd tussen de ziel en de zinnen. Veertig geworden, komt hij tot geestelijk evenwicht, is hij waardig, toegelaten te worden tot het hoeden van de Arke des Verbonds. Met vijftig jaar bereikt hij zijn *jubilaeus* of *Roomsche Vaert*: de onzegbare blijdschap der kinderen Gods'. Naast op onze Ruusbroec-passage steunt hij alleen op Guiard de Laon († 1248), 'die in een zijner Parijse preken aan de levenspelgrims een regel van veertig punten heeft voorgehouden, wat zou kunnen worden verstaan als één punt voor elk levensjaar, voorafgaande aan het bereiken van de geestelijke rust'. Ik vermoed dat het eerste punt voor het eerste levensjaar reeds problemen schiep.

Ne dienden niet metten coevente/
Maer si hoeden die ornamente[18].

En later in de bijbelvertaling van 1359-1361[19], in de mnl. dialogen van Gregorius uit 1388 (met het leven van Benedictus)[20], in onze *Legenda aurea* uit 1357 op de zondag *Quinquagesima*[21], bij Dirc van Delf (ed. III A, p. 256-257).

Er is dus met het tweede getal 40 onbetwistbaar iets mis. De oorzaak ligt m. i. voor de hand. Een van de eerste kopiisten, die aan de basis van de hele overlevering[22] ligt, vond in zijn legger: (1) onder sine .xl. jaer... (2) tot haren .l. jaren (GREGORIUS). Dat klopte niet, dat sloot niet aan, maar i.p.v. (1) volgens (2) te korrigeren is hij uitgegaan van (1) en heeft (2) aan (1) gekonformeerd.

[18] Petrus Comestor vervolgt: 'Septuaginta tamen dicunt a .xxv. anno, quem numerum annorum in ordinatione sacerdotum et nos observamus'. Maerlant vertaalt dit maar voegt daar een sarkastische opmerking aan toe: 'Die papen-dienst dede daer / Hadde van ouden .xxv. jaer / Eer menne ooc wyede daer toe. / Maer nu werden si vele te vroe / Papen in die nuwe wet. / Ic wane sijt some lieten bet'.

[19] Lev. 25, 8-11: 'Du suls di oec tellen vii weken van jaren, dats vii werven vii, die te gader maken xlix jaer ... Ende du sulste tfijftichste jaer heileghen ende du selest heiten verlanesse alle den ghenen, die bynnen dinen lande wonen, want dat es djaer jubileus. Een man sal wederkeren te sijnre possessien ende elc sal weder keren te sijnre eerster famielien, want het es jubileus ende tfijfticste jaer...' Zie C.C. de Bruin, *Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi, Series Maior, Tomus I: Vetus Testamentum. Pars Prima* (Leiden, 1977), p. 166. Verg. ook aldaar Numeri 4, 23 en 33, en de glosse bij Numeri 4, 3: 'Josephus seit van xxv jaren out tot L. Also out moten onse lude sijn, eer si papen werden. Die levite, die boven L jaren out waren, die voert aen rusten behoefden, si wachten tgoet, dat den sanctuarie to behoerde'.

Numeri 8, 24-25: 'Dit es der Leviten wet: van xxv jaren out ende daer boven selen si gaen in die tabernacule der beloften om mi te dienene, ende als sy tfijftichste jaer van haerre outheit hebben leden, soe selen si ophouden te dienene...' *o.c.*, p. 184.

Numeri 36, 4: 'als jubileus [, dat] es dat vijftichste jaer der verlatenissen comen sal...' *o.c.*, p. 223.

[20] Zie het citaat boven in voetnoot 7.

[21] 'Dander redenne es om hare beteekenesse want de quinquagesime beteekent den tijt der uerlanessen / dats der penitencien / daer men al in uerlaet / Want in doude wet was dat vijftechste iaer iubileus / dat was een iaer uan uerlanessen / Want dan worden de scoude uerlaten / ende de cnapen worden uri / ende alle liede quamen weder te haerre possessien / Daer bi wert beteekent dat bi penitencien de sonden werden uerlaten / ende de (fol. 74 Vb) sonden werden verloost uanden dienste der duuele / ende keren weder ter possessien uan hemelrike
De derde redenne es om een herdincken / want het es een herdincken der ewegher salecheit / Want inden vijftechsten iare worden de cnechte uerloost ende op den vijftechsten dach nadat de kindere uan israel dat paeschlam offerden so was hem de wet ghegheuen / ende op den vijftechsten dach na paesschen was de heileghe gheest ghesonden' (hs. Brussel, K.B. 15140).

[22] Deze overlevering is erg laat; op hs. *s* na [1400-1450] dateren de bewaarde hss. van na 1450. Voor Duitsland echter wees W. Eichler op een 14de-eeuwse codex in München (Cgm. 99); zie *Würzburger Prosastudien* I (München, 1968), p. 201.

De geïnteresseerde lezer zal opwerpen dat ik zodoende de moeilijkheid alleen verplaats, van (2) naar (1). Maar ik doe daarmee een goede zet, want in (1) wordt naar mijn mening de fout verklaarbaar.

Ruusbroec trekt een parallel tussen:

(1) de geneigdheden van de geestelijke mens 'onder sine .xl. jaer'.

(2) de tempeldienst der levieten 'tot haren .xl. (lees op grond van Gregorius: 50ste[23]) jaren'.

De twee tijdsbepalingen moeten dus ook overeenstemmen. Om dat te bereiken bestaan er teoretisch twee mogelijkheden:

(a) Men emendeert in (1) 'onder sine .xl. jaer' tot 'onder sine .l. jaer', zoals A. Ampe voorstelt[24]. Dan blijft de fout echter paleografisch onverklaarbaar. In (5) staat eveneens '.l. jaer', maar onbedorven. Een kopiist is geen goochelaar die een *x* uit zijn hoge hoed tovert.

(b) M.i. moeten we uitgaan van negenenveertig, hetzij in romeinse cijfers, hetzij voluit geschreven.

— Las de kopiist in zijn legger 'onder sine .il. jaer' en bracht hij dit ten onrechte over als 'onder sine .xl. jaer', dan grijpt hij zijn *x* niet uit de lucht, maar is ze een aannemelijke verlezing voor *i*. Ik staaf dit met een gelijkaardig voorbeeld uit onze *Spieghel historiael*. Voor 'Cumque ita lugens biennium duxisset' van Vincentius lezen we in het handschrift van een zo geroetineerd kopiist als de bekende librarius van Rooklooster: 'Dus bleef hi droevende ix jaer'[25]. Men kome me niet vertellen dat Philip Utenbroecke 'biennium' niet verstond. De afschrijver heeft *ix* i.p.v. *ii* geschreven en dus een *i* voor een *x* genomen, net zoals in onze Ruusbroec-overlevering. Een dergelijke vergissing (IL>XL) signaleert J. te Winkel, *Onwikkelingsgang* 2, 21, vn. 8 uit Boendales (?) *Van der wraken*.

Als enig bezwaar tegen deze gang van zaken kan gelden dat de middeleeuwer voor negenenveertig bij voorkeur XLIX schreef en minder vaak IL[26]. Voor deze twijfelaar voorzie ik nog een tweede mogelijkheid.

[23] Ruusbroec schijnt geen onderscheid te maken tussen het 50ste jaar en de voltooide 50 jaar. Dat doet hij evenmin in (4) en (5):

(4) 'dit es onse vijftichste jare' // (5) 'Hier tellen wij .l. jaer'. Dezelfde onpreciesheid heerst ook reeds in de bijbel; verg. Leviticus 25, 11 (Quia jubileus est et quinquagesimus annus) met Numeri 8, 24 (cumque quinquagesimum annum aetatis *impleverint*, servire cessabunt). — Verg. ook Foreville in DSp. 8, 1478: 'On se demande si l'année jubilaire coïncidait avec une année sabbatique (donc 49ᵉ année) ou la suivait (50ᵉ année)'.

[24] A. Ampe, *Ruusbroec. Traditie en werkelijkheid*, p. 289.

[25] Editie F. von Hellwald e.a. (Leiden, 1879), p. 357.

[26] Reusens, *Éléments de paléographie* (Louvain, 1899), p. 147 noemt alleen IC = 99. Zie evenwel een voorbeeld bij G. I. Lieftinck, *Manuscrits datés conservés dans les Pays-Bas*, T. I. (Amsterdam, 1964), nr. 201, p. 87: 'Cosmographiae Pomponii Melae liber tertius et ultimus terminatur M° cccc il. ix Kl. ianuarias' (hs. Leiden, U.B., Gronovius 23).

— Stond in de legger voluit 'onder sine negen en veertich jaer', dan is bij het kopiëren 'negen en' weggevallen, misschien door homoioteleuton van (*sî*)*ne* naar *en* (*veertich*).

'Onder zijn 49 jaar' van (1) is dan gelijkbetekenend met (2) 'tot hun 50ste jaar'. Bij 49 eindigt het 49ste en begint het 50ste. Duidelijkheidshalve stel ik dat nog eens schematisch voor:

49	50	51
49ste jaar	50ste jaar	51ste jaar

Dat we in een *jubilaeus*-tekst het getal 49 aantreffen ligt voor de hand. Vijftig wordt immers bereikt door 7 × 7 = 49; 49 + 1 = 50. Ik doe uit de bewijsstukken een kleine greep:

— Numerabis quoque tibi 7 hebdomadas annorum, id est, septies septem, quae simul faciunt annos *quadraginta novem*... Sanctificabisque annum quinquagesimum... Ipse est enim Iubileus (*Leviticus* 25, 8 en 10).

— Hinc est quod jubileus annus, in quo plenaria requies exprimitur, septem hebdomadibus consummatur, qui monade addita nostrae adunationis impletur. (De là vient que l'année du jubilé, qui exprime le repos complet, se trouve au terme de sept semaines d'années, complétées par l'addition d'une unité pour signifier notre union) (GREGORIUS)[27].

— Qui igitur jam meruit spiritualem gratiam cum plena mentis tranquillitate possidere videtur quodam modo, annis septem septies revolutis, jam *quadragesimum nonum* apprehendisse. Post hos annus quinquagesimus sequitur, qui jubilaeus dicitur... (Celui qui a mérité de posséder les dons spirituels dans la pleine tranquillité de son âme, révolu le cycle de sept fois sept ans, paraît en quelque sorte entrer dans la quarante-neuvième année. Vient ensuite la cinquantième que l'on appelle jubilé...) (RICHARD VAN S. VICTOR)[28].

— Nam septimus dies quasi caritatis est inchoatio, septimus annus promotio, quinquagesimus annus, qui est post *septies septem*, eius est plenitudo. (AELREDUS RIEVALLENSIS)[29].

Daarmee ben ik rond. Tot slot vat ik mijn tekstkritisch betoog nog als volgt samen:

[27] Grégoire le Grand, *Morales sur Job*. Première partie. Livres I et II... Traduction de A. de Gaudemaris, SC 32 bis (Paris, 1975²), p. 18. — Nog andere plaatsen met 49 uit Gregorius en Beda vermeldt Heinz Meyer, *Zahlenallegorese*, p. 164.

[28] Zie B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. I (Paris, 1890), p. 112. De Franse vertaling is van R. Foreville, art. 'Jubilé' in *Dictionnaire de Spiritualité*, kol. 1480.

[29] Aelredus Rievallensis, *Speculum caritatis*, 19 (liber 3, caput 6); editie CC CM 1, p. 113. Zie onder meer ook driemaal 49 in de *Glossa ordinaria* (PL 113, kol. 368).

Ruusbroec	hs. X	hs. F en alle andere	Tauler en Meerhout
(1) il (49) ⟶	xl (40)	xl (40) ⟶	40
		↓	
(2) 50 (Gregorius)	50	xl (40) ⟶	50 (herstel)

III. Inrpretatie van de tekst

Nu we die storende veertigers uit (1) en (2) hebben weggewerkt, kunnen we met onvertroebelde blik deze epiloog opnieuw bekijken. Om de volledige boodschap van Ruusbroec te begrijpen moeten we de struktuur van deze zeer logisch opgebouwde slotpassage goed in het oog houden. De rust van het 50ste jaar brengt Ruusbroec op Leviticus 25; hij noemt enkele kenmerken van het jubeljaar (eerste kolom), geeft naderhand daarvan de *sensus mysticus* (tweede kolom) en eindigt dan in het perspektief van de eeuwige zaligheid, de *aeterna requies*.

Tot 49

57, r. 4:	beneden de 50 is de mens gevoelig en onstandvastig	onze oefening voedt ongestorven eigenheid	: p. 57, r. 6
r. 11:	de Levieten werkten en dienden in de tempel	sinds ons doopsel moeten we God in onszelf dienen met harde oefeningen	: r. 23

Vanaf 50

r. 14:	wanneer hun natuur was afgekoeld en vastheid had bereikt, hoedden ze het tabernakel	wanneer we alle zondigheid verdreven hebben	: r. 27
		wordt de liefde oppermachtig en vervult ons met vreugde	: r. 31
r. 18:	dan rust de aarde	een rustige aarde zonder uitwendige oefeningen	: p. 58, r. 1
		*	: r. 3-7
		alle zondenschuld wordt vergeven	: r. 8
r. 19:	alle schuld kwijtgescholden		
r. 19:	alle gevangenen verlost	alle banden der ongeoorloofde liefde verbroken	: r. 9
r. 20:	alle slaven vrij	de hoogste zielekrachten ongehinderd door de wereld	: r. 11
	die van edele geboorte zijn	maar de zinnelijke krachten blijven werken in dienstbaarheid	: r. 16
r. 21:	ieder kreeg zijn bezittingen terug	zo komen we opnieuw in het bezit van ons erfdeel, dat we door onze zonden verkocht hadden	: r. 21
r. 14:	hoeders van het tabernakel	en worden we waarachtige hoeders van het tabernakel, dat God zelve is, het ons beloofde eeuwige erfdeel.	: r. 23

Het witte blokje in de tweede kolom * bespreek ik afzonderlijk omdat het noch in Leviticus, noch bij Gregorius een ekwivalent vindt:

r. 3: Ende dit es onse
vijftichste jare der verlatenissen ende der vrouden
datmen jubileus noemt in hebreuscher talen. Hier tellen
wi .l. jaer van dier tijt dat Cristus die Gods Sone in ons ghe-
r. 7: boren es[30], ende dit es onse heilighe Roemsce vaert.

Het is een merkwaardige, eigenzinnige passage en toch verbonden met het voorafgaande (*vrouden* in 57, 34 en 58, 4) en met wat volgt (*verlatenissen* in 58, 4 en *vergheven* in 58, 8). Binnen deze kontekst betekent ze natuurlijk: wanneer de liefde ons geheel vervult, bereiken we ons 50ste jaar d.i. onze volwassenheid in de liefde, onze jubilaeus, een volle aflaat door onze geestelijke pelgrimage. Maar mede het feit dat Ruusbroec in 1343 als 50-jarige uit Brussel vertrok verleent aan deze tekst een tweede niveau, dat gemarkeerd wordt door twee woorden, die nu voor het eerst opduiken, die vooraan in hun zinnetje staan en daardoor speciale nadruk krijgen: 'DIT es onse vijftichste jare... HIER (= nu)[31] tellen wij .l. jaer ... DIT es onse heilighe Roemsce vaert'. Ruusbroec betrekt hier en in de volgende slotregels zijn allegorische verklaring op zijn eigen leven: 'ik ben nu 50 jaar'; en niet zonder milde humor voegt hij daaraan toe: '*mijn* Roomse "vaert" gaat naar het Zoniënwoud: Groenendaal, enkele reis!'

Ik heb de indruk dat dit ook is opgevallen aan de twee aandachtige lezers. De bovenvermelde Jan van Meerhout slaat precies dit stukje over[32], waarschijnlijk omdat het voor hem geen aktualiteitswaarde meer bezat. En Surius ontpersoonlijkt het door de eerste 'onse' en 'hier' onvertaald te laten[33].

Deze persoonlijke, blijde ontboezeming in een epiloog mag ons niet verwonderen. H. Lausberg wijst erop dat juist daar *realia* en *affectus a*

[30] Ruusbroec bedoelt hiermee, net zoals p. 57, r. 23, het doopsel. Zie A. Ampe, *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleöpgang*, p. 232 en 369. — H. Rahner, 'Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen', *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59 (1935), o.a. p. 352, 404 en 408.

[31] Zie het MNW sub *hier*, bet. 2: 'nu, op dit ogenblik'.

[32] Zie de in voetnoot 16 geciteerde tekst.

[33] 'Et hic est quinquagesimus remissionis annus, dictus IVBILEVS. Incipimus autem numerare ab eo tempore, quo Christus Dei sapientia in nobis natus est. Haec est, inquam, nostra ad ROMANAM vrbem peregrinatio' (p. 264).

persona aan bod komen; hij spreekt zelfs van 'Pathoserregung', ja van 'den hemmungslosen Pathosausbruch der peroratio'[34].

Mijn interpretatie heeft ook buiten deze passage haar weerslag: ten eerste wat de datering betreft, ten tweede wat de motieven voor zijn vertrek uit Brussel betreft.

1. In het standaardhs. van Groenendaal — en thans nog in hs. F — stond *Van den IV becoringhen* tussen het derde (de *Steen*) en het vijfde werk (*Kersten ghelove*), waarvan uitdrukkelijk verzekerd wordt dat Ruusbroec ze nog in Brussel geschreven had (*adhuc manens in seculo presbyter secularis*). Op goede gronden neemt L. Reypens dan ook aan dat *Van den IV becoringhen* in de schaduw van Sinte Goedele werd vervaardigd. Maar, gaat hij verder, geen enkel gegeven laat toe de tijd van ontstaan nader te bepalen. Ook uit de vermelding van het Roomse jubeljaar (1350) is 'niet heel veel naders of nieuws op te maken. Alleen kan men er een bevestiging in zien dat hijzelf wel boven de veertig was toen hij het tractaatje opstelde, dus na 1333, en waarschijnlijk naar de vijftig toeging, dus vóór 1343, de datum zijner komst te Groenendael. Met het naderen van 1350, datum van het tweede jubeljaar, schijnt de vermelding "onser roemsce vaert" niet te maken te hebben', want dat was toen nog niet bekend[35]. Reypens haalt er dus toch een nadere datering uit: tussen 1333 en 1343.

Voor B. Spaapen echter weegt dit getuigenis van de hss. niet zo zwaar door; hij legt het aksent elders: 'De "heilige roemsce vaert" nu is kennelijk een zinspeling op het institutionele jubilé, dat plaats had in 1350 en waarvan ... de pauselijke bulle ... eerst in 1349 werd afgekondigd. Nu lijkt het ons zeer onwaarschijnlijk dat Ruusbroec reeds vóór 1343 zou zinspelen op dit jubileum, waarvan hij ... eerst kennis kon hebben in 1349. Ligt het niet eerder voor de hand dat Ruusbroec zijn *Vanden vier Becoringhen* schreef in het jaar waarop de gemoederen op de viering van het jubilé waren afgestemd, nl. na de afkondiging van de pauselijke bulle, in 1349?'[36] A. Ampe sluit zich in 1974 hierbij aan: 'après 1343 et avant 1350... Le sommet de la vie, c'est la cinquantaine; cela est symbolisé dans l'Écriture par l'année jubilaire dont l'Église

[34] H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1973²), § 257 p. 143-144 en § 436 p. 185.

[35] Zie L. Reypens in *Werken*, 3, p. XXXI. De mededelingen over de chronologie van Ruusbroecs werken wemelen van de onnauwkeurigheden en tegenstrijdigheden. Ik steek thans mijn hand niet in dit wespennest. Wat de *IV Becor.* betreft is er geen vroege uitspraak die 'vóór 1343' tegenspreekt.

[36] B. Spaapen, 'Nieuw licht op Tauler', in OGE 37 (1963), p. 181.

perpétue la pratique dans le pèlerinage jubilaire à Rome ... Tout cela s'explique, pensons-nous, par la perspective du jubilé de 1350 ...'[37]

Leest men onze epiloog op de wijze die ik boven heb voorgesteld, dan worden alle schijnbare tegenstellingen met elkaar verzoend. De veertiger van Reypens verdwijnt door een noodzakelijke emendatie. Ruusbroec zinspeelt niet op 1350, zoals Spaapen en Ampe menen, maar op zijn eigen 50 jaar en op zijn spirituele *jubilaeus*. Voor mij bestaat er dan ook geen twijfel dat de *IV becoringhen* werden geschreven in het begin van 1343, ten afscheid van Brussel; het getuigenis der hss. staat aan mijn kant.

2. Deze passage werpt ook een nieuw licht op de redenen waarom Ruusbroec Brussel verliet. Wat we daarover uit de bronnen vernemen klinkt erg negatief en is vlug samengevat. Volgens de kartuizerbroeder Gerardus uit Herne 'woude hi hem doen uter menichte vanden luden'[38]. Pomerius motiveert zijn vertrek door ergernis over de weinig stichtelijke en rumoerige wijze waarop het officie in Sinte Goedele werd gezongen: vooral kapelaan Godfried Kerreken verstoorde met de valse tonen van zijn luide en schorre stem de getijden[39].

P. O'Sheridan vermoedde dat Ruusbroec de tweede orde van Joachim van Fiore wilde stichten: 'Au milieu de cette désolation (nl. la décadence lamentable de l'Église), une brise tiède, annonciatrice de temps meilleurs, soufflait faiblement. Elle venait de Calabre...'[40]. Ook deze veronderstelling kunnen we rustig vergeten.

In de onderhavige epiloog horen we van Ruusbroec zelf met welke warmgestemde geestesgesteltenis hij naar Groenendaal toog. De prachtige symboliek van zijn vijftig jaar heeft op hem een diepe indruk gemaakt. Na ambtelijk labeur bereikte hij zijn *veniabilis numerus* met totale vergiffenis van zonden en schuld. Een nieuw leven kondigde zich aan met hooggespannen verwachtingen: zondeloosheid, innerlijke rust en vrede door herstel van de vrijheid, maar bovenal volledige openheid voor de Godsschouwing.

[37] DSp. 8 (1974), kol. 675-76.

[38] W.L. de Vreese, *Bijdragen tot de kennis van het leven en de werken van Jan van Ruusbroec* (Gent, 1896), p. 8.

[39] Pomerius p. 275, r. 25: 'habuit nimirum idem ipse vocem tubalem, rudem et dissonam'. De verleiding is groot om Kerrekens *tuba* in verband te brengen met de *tubae* of *buccinae*, die volgens Leviticus het *jubilaeus*-jaar moesten aankondigen. Pomerius' bron, Sayman van Wijc, gebruikt het woord niet: 'grossam habens vocem, irregulariter quoque ac dissone nimis cantans'; zie M. Dykmans, *Obituaire* p. 1. Meer gegevens over Kerreken bij Pl. Lefèvre in RHE 29, (1933), 394.

[40] Zie P. O'Sheridan, 'Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck', in RHE 21, (1925), 51-78 en 215-248; mijn citaat op p. 58.

De *vox tubalis* van Godfried Kerreken en de zilveren bazuinen van het jubeljaar, hoe vaak heeft Ruusbroec daaraan teruggedacht, als hij in de verte het hoorngeschal hoorde van de hertogelijke jachtstoet, dravend door Zoniën[41].

Geachte jubilaris, het woord waarmee ik U hier toespreek, heeft helaas veel van zijn oorspronkelijke rijkdom verloren, omdat onze tijd niet meer kan geloven in 'great expectations'; maar tijdens het zoeken, lezen en schrijven heb ik het geherwaardeerd, althans 'doorvloeid' en 'vervuld' met de '*vroude*' waarover Ruusbroec spreekt.

[41] Zie Pomerius I, caput 16 (ed. p. 278): 'venatores ducis Brabantiae'.

Raphaël De Keyser en Amber Verrycken

DE PSEUDO-PROFETIE VAN AMISINS: EEN VLAAMSE VISIE OP DE VEERTIENDE EEUW

Een tijd geleden trok D. Van den Auweele andermaal de aandacht op de rijke inhoud van een Gents handschrift dat voornamelijk rechtshistorische teksten bevat, het konvoluut *Gent, Rijksarchief, Sint-Pietersabdij 1e r. 461.*[1]. Het gaat hier om een handschrift afkomstig uit de Sint-Pietersabdij Gent dat dateert uit de 15de eeuw. Tussen de rechtsteksten[2] bevinden zich o.a. ook twee onuitgegeven profetische teksten[3]. De eerste tekst is een langere profetie die, volgens de hoofding, een middelnederlandse vertaling zou zijn van een oorspronkelijk latijnse tekst en dateren uit 1276: *Ic Johannes Amisins dichte dese naervolghende prophesye uten latine jnt jaer m. cc. lxxvj. den xijsten dach van meye* (f. 128^{v}-131^{r}). De 4 (f. 128^{v}-131^{r}) papieren (Briquet 376) folia (286 × 216 mm) behoren tot het 18de katern (f. 120-135 = 1 VIII) van de band. De afschrijving (200 × 136 mm) is in inkt uitgevoerd en de tekst kadert niet precies in de afschrijving. Van eigenlijke tekstversiering is hier geen sprake. Het schrift kan getypeerd als gotisch boekschrift (littera · cursiva currens) van omstreeks 1450 en deze datering wordt bevestigd door het watermerk (Rijsel, 1438)[4].

De tweede, kortere profetische tekst volgt onmiddellijk op de eerste: *Hier naervollecht de sentencie meester Arnouts van Wulven, gheheeten van Hollant* (f. 131^{r}-132^{r}). Aangezien deze tekst geen relatie vertoont met de voorgaande is hij dan ook buiten het bestek van dit artikel gelaten[5].

Eerst wordt de tekst geanalyseerd, nl. een korte voorstelling, zijn ontstaansgeschiedenis, identificatie van het historisch deel, situering in de profetische literatuur, onderzoek van de thematische en formele

[1] D. Van den Auweele, 'Een Vlaamse bewerking van het "Tractatus de regimine principum" van Egidius Romanus', *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor taal- en letterkunde en geschiedenis*, dl. XXXI (1977), p. 243-258.

[2] Voor een uitvoerige opsomming, cfr. D. Van den Auweele, p. 245-246, n. 13.

[3] De aanwezigheid van deze teksten in de bundel is niet erg verwonderlijk gezien de politieke ondertoon van de profetieën.

[4] Handschriftelijke identificatiegegevens overgenomen van D. Van den Auweele, p. 246.

[5] De totaal andere teneur en aanpak van deze profetie rechtvaardigen een aparte studie van deze tekst. Bovendien staat hij duidelijk buiten en los van de traditie waartoe de eerste, hier bestudeerde, tekst behoort.

elementen. Daarop volgt een studie van de teksttraditie waartoe de Amisinstekst behoort: de verschillende versies, de tekstverwantschap, de thematische verschuivingen, een mogelijke *stemma relationum*. Een uitgave van de Amisinstekst sluit het onderzoek af[6].

1. Analyse

1.1. *Voorstelling van de tekst*

De Amisinstekst is een middelnederlandse tekst van een vijftal bladzijden lang, ingedeeld in dertig paragrafen van ongelijke lengte. Vormelijk heeft de auteur gekozen voor een bekende literaire conventie: die van het profetische verhaal[7]. Onderwerp van de profetie zijn de komende lotgevallen van Vlaanderen, voornamelijk strijd en sociale onrust, en het culmineren van de politieke situatie tot een 'Europese' oorlog tussen Frankrijk enerzijds en Duitsland en Engeland anderzijds. Deze strijd zal uitgevochten worden op Vlaams grondgebied en de macht van Frankrijk zal daarbij volledig gebroken worden. Frankrijk komt onder de Engelse kroon omdat de Duitse keizer de Engelse koning na de eindstrijd met de Franse kroon beleent. De verschillende personages worden daarbij met heraldische symbolen aangeduid. Het grootste deel van de tekst, 26 paragrafen, zijn een slechts lichtjes verbloemd verslag van de lotgevallen van Vlaanderen voor de periode 1296-1385 en slechts de laatste vier paragrafen zijn 'voorspellingen'[8]. Volgens de hoofding van de tekst in het hs. zou de Nederlandse tekst van deze profetie geschreven zijn door een zekere Johannes Amisins die hem op 12 mei 1276 uit het Latijn naar het Nederlands zou hebben vertaald[9].

1.2. *Ontstaan*

Deze hoofding confronteert ons meteen met de ontstaansvraag. Taal en onderwerp wijzen naar een Vlaamse oorsprong met enige Oostvlaamse elementen in het dialectisch taaleigen en ook de bekendheid van de auteur met de Vlaamse geschiedenis, en vooral met de Gentse, zoals

[6] Wij danken Jan Schoolmeesters, Dirk Van den Auweele, Daniël Verhelst en Frank Willaert die ons bij dit artikel behulpzaam waren.

[7] Op de vormelijke elementen wordt verder ingegaan in 1.5.

[8] Voor de identificatie van de politieke allusies, cfr. 1.3.

[9] Cfr. bijlage: 'Ic Johannes Amisins...'

uit de identificatie van de politieke allusies zal blijken, wijzen op een Vlaamse oorsprong[10].

De gegeven datum, 12 mei 1276, van de hoofding is een al dan niet gewilde antedatering[11] en, net zoals de vermelding 'uten latine'[12] een element om het profetische karakter van de tekst te verhogen. De ontstaansdatum ligt o.i. verscholen binnen de tekst zelf en meer bepaald in de laatste vier alinea's, de voorspellende alinea's. Zelfs bij een eerste lezing is de toespeling vervat in de laatste alinea duidelijk voor ieder die vertrouwd is met de laat-middeleeuwse geschiedenis: zij slaat op het Westers Schisma dat de christenheid van 1378 tot 1415 verscheurde in twee obediënties, een Clementijnse onder de paus van Avignon en een Urbanistische onder de paus van Rome[13]. De termini van de scheuring geven ons dus ook de eerste termini voor de tijd van ontstaan: na 1378 want de scheuring is een feit gezien de allusie van de auteur en zeker vóór 1418 want de auteur profeteert het einde van de scheuring. Het feit dat hij die zo graag met het cijfer drie speelt, geen allusie maakt op de regering van drie pausen tegelijk[14], maakt dat we de *terminus ante quem* tot 1409

[10] De aanwijzingen zijn niet sterk genoeg om Gent als zekere plaats van ontstaan naar voor te schuiven al schijnt de traditie waarin de tekst zich situeert zich vooral op Gent te concentreren (cfr. 2.1.).

[11] Zoals uit de identificatie van de politieke allusies zal blijken, geeft de auteur een vrij getrouw historisch verslag voor de jaren 1296-1385 zodat de datum 1276 zeker niet houdbaar is als ontstaansdatum. Dit dateringsgegeven is op een zeker moment de traditie waartoe de Amisinstekst behoort, binnengeslopen. Zo vinden we bij een late getuige van de oudere versie van de profetie (cfr. 2.1.), nl. bij de Aneseustekst, de datumvermelding 22 mei 1376 (cfr. infra 2.1., n. 127) die wij interpreteren als een transcriptiegegeven eerder dan als een ontstaansdatum. Of de variante op dit datumgegeven 12 mei/22 mei en 1276/1376 in de Amisinstekst een gewilde antedatering is of een kopiistenfout valt moeilijk uit te maken al wijst de toevoeging 'uten latine' eerder naar een bewuste verandering. Het antedateren van profetieën is op het einde van de 14de eeuw een geregeld voorkomend verschijnsel; cfr. R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezie ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Studi storici, 115-118 (Rome, 1979), p. 159.

[12] Een reële basis voor deze affirmatie hebben wij niet kunnen vinden. Geen latijnse tekst is ons bekend waarop de Amisinstekst zou kunnen teruggaan terwijl de afhankelijkheid van oudere, middelnederlandse teksten (cfr. 2.1.) wel duidelijk aanwijsbaar is zodat we menen te mogen stellen dat de verwijzing naar een latijnse tekst een rookscherm is om de tekst een groter profetisch gewicht te verlenen.

[13] H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, dl. III 2 (Freiburg, 1968), p. 490-516. Voor de weerslag van het schisma op de Nederlanden: E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, dl. IV (Brussel, 1949), p. 13-38; P.C. Boeren, 'Kerkelijk, godsdienstig en intellectueel leven', in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, dl. III (Antwerpen, 1951), p. 408-411; G. Van Asseldonk, *De Nederlanden en het Westers Schisma (tot 1398)* (Nijmegen, 1955), p. 23-39, 64-98.

De auteur alludeert al in XXII 2 op de Westerse Scheuring 'thoeft der kerstijnheyt zal ter erden verdrouft wesen' en duidelijker in XXIV 6-7 'thooft der weerelt ende der heleghen kerken zal staan zonder bescermenesse'.

[14] Vanaf 1409 regeerden drie pausen: een Urbanistische (Gregorius XII), een Clementijnse (Benedictus XIII) en een conciliaire (Alexander V).

kunnen vooruit schuiven. Daarbij valt op dat de auteur waarschijnlijk tot de Urbanistische obediëntie behoort: in zijn voorspelling zijn het immers de regeerders van de twee belangrijkste landen van de Urbanistische richting, Engeland en Duitsland, die de eenheid van de christenheid herstellen en dus de Urbanistische obediëntie weer veralgemenen. De uitschakeling van Frankrijk als politieke macht impliceert de uitschakeling van de Clementijnse obediëntie. De Urbanistische sympathie wordt zelfs expliciet uitgedrukt in XXIV 1-3 waar de auteur de Urbanistische kruistocht van de bisschop van Norwich aankondigt en aan deze onderneming de juiste bedoeling meegeeft, nl. 'omme des leeus lande te goede te werdene'. Het ten goede keren beduidt dus Vlaanderen, dat na de slag van West-Rozebeke verplicht werd Clemens VII te erkennen, van de Avignon-obediëntie terug in de Rome-obediëntie brengen[15].

Ook de identificatie van de zuiver politieke allusies laat ons toe ontstaanstermini te stellen. De laatste identificeerbare politieke allusie zit in XXIII, 1-4 waarin we een echo van de slag bij West-Rozebeke van 1382 menen te mogen herkennen. In de volgende alinea's (XXIV-XXVI) geeft de auteur nog alleen algemeenheden en vanaf XXVII begint hij te voorspellen. Politiek ziet hij, na de confrontatie en de uitschakeling van Frankrijk, de overgang van de Franse kroon naar Engeland. De Engelse koning is echter niet sterk genoeg om alleen Frankrijk uit te schakelen of Vlaanderen van Frankrijk los te weken: dat heeft hij al driemaal tevergeefs geprobeerd[16]. De oplossing kan alleen door hulp van buitenuit, in casu van de Duitse keizer, komen en deze zal de Engelse koning met de Franse kroon belenen[17]. Deze politieke speculaties zijn duidelijk geschreven in een tijd van onzekerheid: de politieke situatie van Vlaanderen is vrij onzeker en de constellatie waartoe Vlaanderen behoort ligt nog niet vast. Dit brengt ons er toe de ontstaanstermini te vernauwen tot de periode 1382-1385, vrij dicht naar 1385 toe: na 1382 en 1383 omdat we Rozebeke en de kruistocht door de bisschop van Norwich nog kunnen identificeren en vóór 1385 wanneer Filips de Stoute graaf van Vlaanderen wordt en Vlaanderen duidelijk naar het Bourgondische huis overgaat[18]. Dit klopt ook met de Urbanistische strekking t.o.v. het

[15] Cfr. 1.3., p. 416-417.

[16] Amisins, III, IX, XVIII. Een analyse van het actantieel model van de tekst (cfr. 1.5.) verduidelijkt hier de politieke opinies van de auteur.

[17] Amisins, XXVIII.

[18] Lodewijk van Male (1346-1384) had geen mannelijke erfgenamen en heeft van het mogelijke huwelijk van zijn erfdochter Margareta lang een politieke troef gemaakt. Zij was sinds 1369 uitgehuwelijkt aan Filips de Stoute maar de opvolging van Lodewijk door Filips

Westers Schisma die we in deze tekst menen te mogen lezen: nadat Vlaanderen onder het Bourgondische huis komt zal men in Vlaanderen eerst een neutrale, en later zelfs een Clementijnse koers aanhouden[19].

Over de auteur hebben we weinig of geen informatie. In de traditie van profetische teksten waartoe de Amisinstekst behoort is op een gegeven moment niet alleen een datum geslopen maar ook een naam die we in verschillende varianten — Jan Aneseus, Johannes Amisins, Jan Ansus — terugvinden en de vermelding 'smet van Huysse'. Zijn naam, Jan Amisins, zoals deze van de andere versies, kan een toevoeging zijn van de latere kopiist die zich hierbij wellicht liet inspireren door de naam van de bekende Amadeus van Portugal, ook Johannes Menesius de Silva genaamd. Geboren in 1431, ingetreden bij de Franciscanen, schreef hij een invloedrijke *Apocalipsis nova* over de komst van de *Papa Angelicus*. Daarin maakt hij, zoals Amisins, *post eventum* allusie op politieke gebeurtenissen[20]. Ook kan de auteur of een kopiist bij de Amisins-naamgeving gedacht hebben aan de profetie betreffende Amasias. Deze zoon van Joas werd rond 839 v. Chr. koning van Juda. Hij luisterde niet naar de waarschuwingen van de profeet en kende daarom, na de vreugde van de overwinning op zijn vijand, ook de bitterheid van de nederlaag[21].

Wat we kunnen stellen is dat ca. 1384-1385 een man — en waarom zouden we hem niet blijven Johannes Amisins noemen? — het thema van een ouder verhaal, een politieke profetie[22], de zgn. profetie van Bulscamp, heeft heropgenomen, bewerkt en aangepast aan de veranderde tijdsomstandigheden. Taal en bekendheid met de politieke situatie en met de profetie van Bulscamp wijzen op een Vlaming, mogelijk een Oostvlaming of een Gentenaar[23]. Hij was beslist geen ongeletterde, hij schijnt een behoorlijke historische kennis te hebben gehad en hij respecteert in zijn honderdjarige geschiedenis vrij goed de chronologie[24]. Zijn bezorgdheid lijkt eerder uit te gaan naar het historische karakter van

schijnt vóór de dood van Lodewijk van Male, alleszins voor Amisins, geen evidentie te zijn geweest.

[19] E. de Moreau, p. 15-20, 27-32 en 'Le schisme dans les Pays-Bas (1379-1384)' in F. Quicke, *Les Pays-Bas à la veille de l'unification bourguignonne* (Brussel, 1947), p. 368-385.

[20] M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford, 1969), p. 233-234, 440-441.

[21] A.F. Lecanu, *Dictionnaire des prophéties et des miracles*, ed. J.P. Migne, dl. I (Parijs, 1852), k. 171-173.

[22] Cfr. 2.1., p. 428.

[23] Dat vermoeden wordt nog versterkt door het feit dat hij Gent als 'de stad' betitelt; cfr. 1.3., p. 406 en 422.

[24] Cfr. 1.3., p. 404.

zijn verhaal dan naar literaire afwerking. Een politicus schijnt hij niet te zijn geweest, eerder een man verveeld door de voortdurende politieke moeilijkheden van Vlaanderen waarvoor ook hij, in de lijn van de traditie, de schuld bij Frankrijk legt, al heeft hij realiteitszin genoeg om te zien dat Engeland alleen Frankrijk niet kan vernietigen. Wanneer hij het thema van de sociale onrust aanraakt schijnt zijn sympathie lichtjes over te hellen naar de gemeentenaren maar afkerig te zijn van excessen[25]. Een reële bezorgdheid over de religieuze situatie blijkt uit zijn opmerkingen i.v.m. de Westerse Scheuring maar dat maakt hem nog geen clericus: het ontbreken van expliciete of impliciete bijbelcitaten en een opmerking[26] i.v.m. de clerus — waartoe hij zichzelf duidelijk niet rekent — wijzen in de richting van een ontwikkelde leek.

De reguliere clerus, met name de bedelmonniken die vooral in de steden invloedrijk waren, brengt hij éénmaal ter sprake: 'mendycante zullen dan zeere cranken' (XXIV 5-6). In de eindvisie is veeleer een leek aan het woord dan een clericus. De oplossing van het schisma staat voor de auteur slechts secundair ten opzichte van de dynastieke ondergang van Frankrijk. Evenmin brengt hij er elementen in die bij geestelijke schrijvers van profetieën vaak aanwezig zijn, zoals de komst van de Antichrist, de *reformatio* van de Kerk. Ook put hij niet uit het in de christelijke traditie zo vaak gebruikte symbolenarsenaal van de Apocalyps van Sint Jan.

In zoverre dat men uit dergelijke teksten het profiel van een auteur kan afleiden zouden we willen stellen dat de auteur vermoedelijk een Oostvlaming was, mogelijk uit het Gentse, een leek met een behoorlijke historische onderlegdheid en enig politiek inzicht die ca. 1385 een bestaande politieke profetie bewerkt heeft en er eigen politieke speculaties heeft aan toegevoegd.

De hamvraag i.v.m. dit genre teksten is natuurlijk steeds weer de vraag naar het publiek waarvoor zij bedoeld zijn. Verder in deze studie zullen wij i.v.m. de oorspronkelijke versie van de profetie de actualiteitswaarde van dit soort teksten argumenteren[27]. De gekozen vorm — een profe-

[25] Zo legt hij de oorzaak van de meeste moeilijkheden bij het geruzie van de 'printchen vander weerelt' en verwijt hij ze 'donnoezel volc van kerstijnhede' te zullen 'doen vechten onderlinghe' (II 4). De sociale onrust, die Jacob van Artevelde aan de macht brengt ziet hij veroorzaakt door de arrogantie van de patriciërs (V en VI). Hij heeft sympathie voor Artevelde's bewind maar vindt klaarblijkelijk dat deze te ver is gegaan: 'zijn beghin wert goet ende dende quaet' (VIII).

[26] Amisins, VII 2-3 'men zal lettel houden vanden clergye ende dit zal wesen omme dat men zo jonghe kindere papen maken zal'.

[27] Cfr. 2.1. i.v.m. de profetie van Bulskamp.

tisch verhaal — is een vrij vertrouwde literaire conventie[28] en de politieke allusies moeten overduidelijk geweest zijn op het ogenblik dat de tekst ontstond, al ligt er bij Amisins meer nadruk op de historische evolutie en minder op het wraakmotief dan bv. in de oorspronkelijke versie. In die zin zijn dergelijke teksten meer een soort politieke pamfletten waarin de politieke opinies en speculaties gelucht worden, gevat in een bepaalde literaire conventie. Precies de actualiteitsgebondenheid van de allusies schept problemen voor een later publiek, wanneer men de allusies niet meer snapt en de literaire vorm niet meer aanziet voor wat hij is — een conventie — maar steeds meer nadruk gaat leggen op het zogeheten profetische karakter van de tekst en men deze tekst naar de toekomst gaat projecteren in plaats van naar het verleden waar hij thuishoort[29].

1.3. *Identificatie*

De vage chronologische[30] en geografische[31] aanduidingen laten toch

[28] Cfr. L. Delfos, *Het avontuur van de Liebaerds, 1297-1302-1305* (Tielt, 1952), p. 58-59 en 193-197.

[29] Dit wordt duidelijk geïllustreerd door de opmerking die bij de Granlundtekst, een getuige van de oudste versie van de profetie, in Zweden werd toegevoegd ca. 1529: 'Copie des tokompstigen Kriges...' (cfr. 2.1., n. 124).

[30] Amisins geeft nooit een absolute maar steeds een relatieve datering, waarbij hij als precisering dag, jaar, tijd gebruikt: het zal commen de tijt, in dien tijden, een langhen tijt (I), binnen deser tijt, tot dien tijden dat (II), in dien tijden (III), curtelinghe (IV), curtelinghe na desen tijt (V), in dien tijt (VI), in des hevers tijt (VII), binnen des hevers tijden (IX), in dien tijden (X), curtelinghe na desen tijt (XI), binnen den naesten jare (XII); int selve jaer, int tselve jaer (XIII), int selve jaer (XIV), binnen den naesten jare (XV), in dat selve jaer (XVI), in den zelven tijt, binnen den naesten jare (XVII), daer naer binnen curten tijden (XVIII), curtelinghe naer desen tijden (XIX), in dien tijden (XXII), curtelic na desen tijt (XXIII), in desen tijden (XXIV), in dien tijden (XXV), in dien selven tijden, binnen dien jare (XXVI), int beghin van den anderen jare, die selve dach (XXVII), up den zelven dach (XXVIII), up dien selven tijd, duerende III. daghe (XXIX), ten hende van desen selven jare (XXX).

[31] Als geografische omschrijvingen worden gebruikt 'veld, kasteel, stad, land, zee, wereld', bijna steeds zonder enige specificatie: die heleghe steden, de stat, een vliet van watre, in eens leeuws lant (II), keeren weder over twater danen dat hij quam (III), des leeus lande ende der bloumen, up die zuutsijde van des leeus lande, up de cante, in des leeus lande, casteele en steden, sleeus lande, vaste bij eenen casteele, toten hende van der weerelt (IV), sleeus lande (V), van over twater, in des leeus lant (IX), voor eenen casteel (X), omtrent des leus lant, oostwaert, noortwaert, zuutwaert (XII), noortwaert (XIII), oostwaert, oostrijke (XV), inder bloumen lant, poorten ende casteelen, up een velt, recht zuutwaert van des leeus lande, tvelt, up de cautre van des leeus lande, eenen casteel (XVIII), des leeus lande (XIX), des leeus lande (XX), des leeus lande, up deen zijde van des leeus lande, weder ter steden danen hij quam (XXI), in des leeus lande, poorten ende casteelen, in een breet velt tusschen den scerpen doerne ende eenre zee streckende (XXIII), des leeus lande, alle de weerelt duere (XXIV), te watre ende te lande (XXV), poorten ende casteelen (XXVI), in des leeus lant, up een velt (XXVII), al de weerelt duere (XXIX).

toe het verhaal in tijd en ruimte te situeren. Vlaanderen, dat als land 17 maal genoemd wordt tegenover slechts tweemaal Frankrijk en éénmaal 'Oostrijke', vormt ongetwijfeld het decor. Dit wordt bevestigd door de identificatie van de gebeurtenissen die geput zijn uit de veertiende-eeuwse geschiedenis van Vlaanderen.

In de eerste paragraaf biedt de auteur zijn visie op de toekomst aan. Hij ziet een gelukkige toekomst tegemoet voor iedereen, d.w.z. zowel voor de *prinsen* als voor het *volk*. Voor de prinsen betekent dit dat zij omwille van hun gerechtigheid bemind en geacht zullen zijn. Het volk zal goed zijn, God zeer ontzien en zich ten volle toeleggen op de wet Gods (I 1-4). Omwille van de ootmoed, de liefde en de gerechtigheid van het volk zal God het de overwinning verlenen: het *land* zal uitbreiden en vervuld zijn van het goede; het volk zal zonder zonde zijn en eeuwig God loven (I 5-9). Amisins profeteert hier de toekomst van Vlaanderen. Immers de rest van de tekst, alhoewel in de toekomst gesteld, beschrijft de wisselende lotgevallen van Vlaanderen tussen 1296 en 1384; hij eindigt met de voorspelling dat Vlaanderen, met de hulp van Engeland en Duitsland, zal triomferen over zijn vijand Frankrijk. Met de gebiedsuitbreiding denkt de auteur waarschijnlijk aan het terugwinnen in de loop van de 14de eeuw van de in 1297 en 1312 aan Frankrijk afgestane Vlaamse steden, aan het verwerven van de graafschappen Nevers, Réthel, Artesië, Franche-Comté, en wellicht ook aan de vereniging met Bourgondië die te voorzien is sinds het huwelijk van Margareta van Male met Filips de Stoute op 19 juni 1369[32].

Vermomd als profeet is Amisins in de paragrafen II tot XXVI in de eerste plaats historicus. Onder de profetische vormgeving schuilen reële gebeurtenissen die vaak met zekerheid, soms enkel met waarschijnlijkheid of vermoeden kunnen geïdentificeerd worden. Maar de steeds vage, raadselachtige formulering verbergt meestal een verrassende nauwkeurigheid die zijn profetie een overtuigende geloofwaardigheid moet verzekeren.

[32] Deze gebiedsuitbreiding kwam als volgt tot stand: het graafschap Nevers door het huwelijk van Robrecht van Bethune met Yolande van Bourgondië (maart 1272); het graafschap Rethel door het huwelijk van de oudste zoon van Robrecht van Bethune, Lodewijk, met Johanna, erfprinses van Rethel (december 1290); in 1356-1357 verkrijgt Lodewijk van Male, door de Vlaams-Brabantse oorlog, Antwerpen en Mechelen; bij het huwelijk van Margareta van Male met Filips de Stoute (19 juni 1369) staat Karel V Waals-Vlaanderen (Rijsel, Dowaai, Orchies) aan Lodewijk van Male af; na de dood van zijn moeder, Margareta van Artesië (9 mei 1382) erft Lodewijk van Male Artesië en Franche-Comté; cfr. H. Van Werveke, 'Lodewijk van Male en de eerste Bourgondiërs', in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, dl. III (Antwerpen, 1951), p. 196, 200.

Amisins sluit in II 1-6 onmiddellijk aan bij de drie elementen van zijn inleiding: prinsen, volk, land. Door twist en verraad onder de prinsen en heren ontstaat onenigheid bij het volk en gaan een aantal steden voor het land verloren. Hoogmoed, nijd en zonde liggen aan de basis van deze nieuwe toestand.

Met de 'heleghe steden' en 'de stat' worden waarschijnlijk niet Akko en Jeruzalem bedoeld maar wel Vlaamse steden en dit wegens het verband dat de auteur rechtstreeks legt met de komst van de Engelse koning in Vlaanderen waardoor de bedoelde stad teruggewonnen wordt (II 7-11)[33]. Meteen is het historisch verhaal gestart. De Franse koning Filips de Schone (1286-1314) wil inderdaad het leen Vlaanderen bij de kroon inlijven. In april 1296 plaatst hij de vijf grote Vlaamse steden Gent, Brugge, Ieper, Rijsel, Dowaai onder zijn toezicht. De graaf van Vlaanderen, Gwijde van Dampierre (1278-1305), moet het bestuur en de jurisdictie over deze steden aan Filips afstaan. Maar de Franse koning toont zich grootmoedig en houdt enkel Gent, 'de stat', onder zijn gezag[34].

Door de leenopzegging van de Vlaamse graaf Gwijde van Dampierre is de breuk tussen Vlaanderen en Frankrijk in 1297 volledig[35]. Einde juni 1297 belegert Filips de Schone Rijsel dat op 1 september zijn poorten voor hem opent. Daarbij zouden verschillende heren, nl. Walter van Hondschote, Robert van Wavrin en Jan van Gistel, verraad plegen tegenover hun leenheer, graaf Gwijde van Dampierre. Wellicht verwijst Amisins naar dit gebeuren met zijn 'groete verradenesse ende groete twiste onder de printchen vander weerelt ende zonderlinghe onder alle de meeste heeren die dan zijn zullen' (II 1-3)[36]. Ook de twist tussen het geslacht Avesnes en het geslacht Dampierre kan voor de geest van de auteur gestaan hebben evenals de sociale conflicten, waarvan de

[33] Voor de identificatie van deze symbolische naamgeving, cfr. infra p. 422. Jeruzalem viel in 1187 in Saladins handen, kwam in 1229 onder gezag van keizer Frederik II maar werd in 1244 opnieuw door de Turken bezet. Het laatste christelijk bolwerk, Akko, viel in 1291.

[34] J. Favier, *Philippe le Bel* (Parijs, 1978), p. 218-219.

[35] H. Van Werveke, 'De Nederlanden tegenover Frankrijk, 1305-1346', in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, dl. III (Antwerpen, 1951), p. 21; J. Van Rompaey, 'De publiekrechtelijke achtergrond van de strijd tussen Gwijde van Dampierre en Filips de Schone', *De Leiegouw*, dl. XIX (1977), p. 337-359.

[36] *Annales Gandenses*, ed. F. Funck Brentano, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 18 (Parijs, 1896), p. 3-4; ed. H. Johnstone (Londen, 1951), p. 3-4; J.F. Verbruggen, *De slag der Gulden Sporen* (Antwerpen, 1952), p. 26. De verraadpassage kan ook verwijzen naar het overlopen van een deel van de Vlaamse adel naar het Franse kamp in de slag bij Bulskamp (cfr. n. 130).

'Cokerulle' te Ieper en de 'Grote Moerlemaye' te Brugge, in 1280-1281, de hevigste zijn[37].

In de loop van 1297 veroveren de Fransen de vallei van de Leie tussen Rijsel en Ieper. Op 20 augustus komt het bij Veurne tot een treffen met een Vlaams leger onder leiding van Willem van Gulik. Door de nederlaag van de Vlamingen in deze slag bij Veurne, ook *slag bij Bulskamp* genoemd, ligt het land open voor de Franse koning. Amisins betreurt dan ook het verlies van de Vlaamse steden die voor hem de 'heleghe steden' zijn. Maar Vlaanderen is 'zeere machtich met velen jonghen dieren' (II 9) en krijgt hulp van de Engelse koning[38]. Edward I (1272-1307) landt in de Brugse haven op 22 augustus 1297, wat niet belet dat Filips de Schone ook nog de volgende maand zijn opmars in Vlaanderen voortzet. Te Ingelmunster komen Brugse patriciërs hem de overgave van hun stad aanbieden; ook Damme geeft zich over. Brugge wordt door een deel van het Franse leger bezet[39]. Begin oktober 1297 komt het tot onderhandelingen tussen de Franse en de Engelse koning, wat op 7 oktober resulteert in het wapenbestand van Sint-Baafs-Vijve, dat eerst duurt tot 30 november 1297 en later verlengd wordt tot 6 januari 1300. Filips keert terug naar Frankrijk terwijl Edward zijn tenten te Gent opslaat[40].

Amisins beschrijft hier de eerste komst van de 'mensenzoon', nl. de Engelse koning, in Vlaanderen om 'surcours doen den leeuwen' (II 11). Hij koppelt aan dit optreden de bevrijding van 'de stat', waarmee hij waarschijnlijk Gent bedoelt. Immers Edward resideert een tijd in deze stad en het onmiddellijk daaropvolgend verhaal (III 1-5) speelt zich ook in Gent af. Hij behandelt daar de opstand van ' de dierkine' tegen de Engelse koning. Deze 'upset' kan betrekking hebben op twee gebeurtenissen. Vooreerst is er te Damme een gevecht tussen Engelsen en Vlamingen omwille van de verdeling van de buit in deze stad die ze samen, onder leiding van de oudste zoon van de graaf, Robrecht van

[37] *Annales Gandenses*, ed. F. Funck Brentano, p. XXXVI-XLII, XLII-XLVIII. In juli 1212 huwde Margareta van Konstantinopel, jongste dochter van graaf Boudewijn IX van Vlaanderen (1194-1202) met Burchard van Avesnes († 1244). Door toedoen van haar zus, Johanna van Konstantinopel, gravin van Vlaanderen (1202-1244), werd het huwelijk ongeldig verklaard waarna Margareta met Willem van Dampierre huwde. De kinderen van beide huwelijken werden erfvijanden vooral wanneer Margareta in 1244 zowel Vlaanderen als Henegouwen erfde (1244-1278) en wanneer Gwijde van Dampierre (1278-1305) zijn vermoorde broer Willem († 1251) in Vlaanderen opvolgde.

[38] Wellicht denkt de auteur aan de vele zonen van graaf Gwijde van Dampierre.

[39] *Annales Gandenses*, ed. F. Funck Brentano, p. 4-5; ed. H. Johnstone, p. 4-5.

[40] *Annales Gandenses*, ed. F. Funck Brentano, p. 6-7; ed. H. Johnstone, p. 5; J. Favier, p. 226-228.

Bethune, kort na het sluiten van het genoemde wapenbestand veroverd hebben. Dit is echter slechts een klein incident in vergelijking met het bloedig treffen te Gent, in maart 1298, tussen de stadsbewoners en de troepen van de Engelse koning. Amisins doelt ongetwijfeld op dit tweede incident waarbij een aantal Engelse soldaten gedood wordt. Met 'dierkine' verstaat hij de bewoners van Gent die 'verbiten een groet deel van den beesten, die bringhen zal des meinschen zone, ende bringhen ter doet' (III 2-3). Dat Amisins de terugkeer van Edward naar Engeland daar direct mee verbindt bevestigt de hypothese dat hij het tweede incident beschrijft en dat Gent een centrale plaats in zijn profetie inneemt. Immers alhoewel in deze context geen plaatsnaam genoemd wordt lijkt de eerder vermelde 'stat' de plaats van het gebeuren te zijn[41].

Na het einde van het wapenbestand hernemen de vijandelijkheden tussen Frankrijk en Vlaanderen met een massale Franse inval (IV 1-3). Begin 1300 geeft Dowaai zich over aan Karel, broer van Filips de Schone; deze neemt ook Maldegem in en verwoest de streek rond Ieper, Deinze, Gent, Damme. In mei 1301 komt de Franse koning zelf naar Vlaanderen. Op 26 mei is hij te Gent. In juli verplicht hij de Bruggelingen hun wallen en poorten te slopen terwijl hij zelf in Rijsel en Kortrijk kastelen laat versterken[42].

Amisins volgt deze gebeurtenissen weer op de voet: enerzijds het oprichten van kastelen in het Zuiden (IV 4-5), anderzijds het verwoesten van kastelen en steden (IV 5-6). Maar het gemeen, 'die cleene beestkine van sleeus lande', komt in het verweer en verslaat het Franse leger op het Groeningeveld te Kortrijk op 11 juli 1302. Amisins noemt het veld niet bij naam maar weet het toch exact te situeren bij het kasteel van Kortrijk[43]. Het 'breken' van het kasteel moet vermoedelijk in figuurlijke zin geïnterpreteerd worden. Het Franse garnizoen in dit kasteel geeft zich immers daags na de veldslag aan de Vlamingen over zodat de macht van het kasteel gebroken is zonder dat het kasteel zelf vernietigd wordt[44]. De auteur laat niet na de vele Franse doden te vermelden evenmin als, met

[41] Edward I landt op 21 maart 1298 terug in Engeland; cfr. *Annales Gandenses*, ed. F. Funck Brentano, p. 6 (betwisting te Damme), p. 7-8 (gevechten te Gent); ed. H. Johnstone, p. 6-7.

[42] *Annales Gandenses*, ed. F. Funck Brentano, p. 14-17; ed. H. Johnstone, p. 10-16.

[43] Het kasteel van Kortrijk lag ten N.O. aan de stadsomwalling; cfr. F. De Potter, *Geschiedenis der stad Kortrijk*, dl. I (Brussel, 1975; herdruk), p. 13-19; J.F. Verbruggen, *1302 in Vlaanderen. De Guldensporenslag*, Centrum voor militaire geschiedenis. Bijdragen, 13 (Brussel, 1977), p. 66.

[44] J.F. Verbruggen, *1302 in Vlaanderen*, p. 69-70.

nauwelijks verholen fierheid, de grote weerklank van de Vlaamse zege 'toten hende vander weerelt' (IV 6-10)[45].

V 1-4 handelt waarschijnlijk over de onderdrukking na het verdrag van Athis-sur-Orge (1305) en vooral de opstand van de boerenbevolking uit de kuststreek van Vlaanderen ('die cleene beestkine') in 1323-1328, resulterend in de nederlaag van Zannekin in de slag bij Kassel (1328), gevolgd door een harde repressie ('ende sullense slaen ende bedrucken zwaerlike') vanwege graaf Lodewijk van Nevers (1322-1346) en zijn aanhangers ('die groete beesten van sleeus lande')[46].

Tien jaar later, in VI 1-5, verschijnt een 'hever', nl. Jacob van Artevelde ten tonele; met de hulp van de ambachten ('metter hulpen vanden cleenen beesten') verjaagt hij de patriciërs ('ende die groete beesten veriaghen ende versenden al zo waer dat hijse vinden zal') en de aanhangers van de Vlaamse graaf ('ende al de hulpe des leeus veriaghen uut harer jeghenoeden'). Niet minder dan negen paragrafen, nl. van VI tot XIV, worden aan de periode van Artevelde (1337-1345) gewijd[47]. Paragraaf VI en VIII behandelen Artevelde zelf, terwijl in VII de clerus, die voor de eerste keer in de profetie genoemd wordt, een veeg uit de pan krijgt. Amisins schrijft het gebrek aan sympathie tegenover de clerus toe aan het feit dat 'men zo jonghe kindere papen maken zal' (VII 3). De opname van jonge kinderen in de geestelijke stand is een normaal verschijnsel in de middeleeuwen. Gewoon door het ontvangen van de tonsuur, die geen wijding is, wordt men *clericus* en geniet men de voordelen van de geestelijke stand. Uit de stadsreglementen van Gent blijkt dat in 1337, het eerste regeringsjaar van Jacob van Artevelde,

[45] Over de Guldensporenslag en zijn weerklank, cfr. J.F. Verbruggen, 'De historiografie van de Guldensporenslag', *De Leiegouw*, dl. XIX (1977), p. 245-272.

[46] Over de opstand van Kust-Vlaanderen, Zannekin en de slag bij Kassel, cfr. H. Pirenne, *Le soulèvement de la Flandre maritime de 1322-1328. Documents inédits publiés avec une introduction*, Commission Royale d'Histoire (Brussel, 1900); J. Viard, 'La guerre de Flandre (1328)', *Bibliothèque de l'École des Chartes*, dl. LXXXIII (1922), p. 362-382; H.S. Lucas, *The Low Countries and the Hundred Years' War, 1326-1347* (Philadelphia, 1929; herdruk 1976), p. 84-90; H. Van Werveke, 'De Nederlanden tegenover Frankrijk, 1305-1346', p. 35-36; J. Mertens, 'De boerenopstand onder Zannekin', in *Nikolaas Zannekin en de slag bij Kassel 1328-1378. Bijdrage tot de studie van de 14de eeuw en de landelijke geschiedenis van de Westhoek* (Diksmuide, 1978), p. 96-102; J. Van Rompaey, 'De opstand in het Vlaamse Kustland van 1323 tot 1328 en de figuur van Nikolaas Zannekin', in *Nikolaas Zannekin*, p. 104-128; J. Favier, *La guerre de cent ans* (Parijs, 1980), p. 22-27.

[47] Over Jacob van Artevelde en zijn bewind, cfr. H.S. Lucas, p. 257-279; P. Rogghe, *Vlaanderen en het zevenjarig beleid van Jacob van Artevelde* (Brussel, 1942); H. Van Werveke, *Jacques van Artevelde*, Collection Notre Passé (Brussel, 1943); P. Carson, *James of Artevelde* (Gent, 1980).

officieel gereageerd wordt tegen de hoge bedragen die men voor de opname van kinderen in de reguliere of seculiere clerus vraagt[48]. Wellicht denkt Amisins aan deze maatregel die een groeiend ongenoegen tegenover bepaalde praktijken van de clerus reflecteert.

De auteur voert Jacob van Artevelde ten tonele in de gedaante van een everzwijn. Daarmee gebruikt hij een zinnebeeld dat in de profetische literatuur goed bekend is[49]. Tijdens dezelfde periode als in de Amisins-tekst komt het ook elders in de Nederlanden voor. In zijn wapenlied wordt hertog Jan III van Brabant (1312-1355) eveneens met dit symbool aangeduid; de ever symboliseert er de moed en de dapperheid van de hertog tegenover zijn talrijke vijanden[50].

Eerst beschrijft Amisins hoe Artevelde met de hulp van het volk de aanhangers van graaf Lodewijk van Nevers kan verjagen, waarmee hij de repressie tegen de grafelijke sympathisanten in 1340-1342 bedoelt. Volgens de bepalingen van de wapenstilstand van Malestroit (19 januari 1343) mogen de medestanders van Lodewijk van Nevers niet naar het graafschap terugkeren; indien zij toch terugkeren worden hun bezittingen geconfisqueerd[51].

Voor Amisins is het Artevelde-tijdperk geen glansperiode. Hij noteert uitdrukkelijk het verjagen van de 'groete beesten' en het ontbreken van 'paeys ende karitate'. Daarbij kan gedacht worden aan de oppositie, op vele plaatsen, tegen Gent en tegen de alliantie met Engeland. Deze oppositie wakkert in de kleine steden aan tot een echte haat tegen de Gentse overheersing[52]. De auteur poneert dat Artevelde wel goed begonnen is maar kwaad eindigt, wat hij verbindt aan het gevangen zetten van de edelen die de graaf blijven steunen (VIII 2-4). Amisins' loyauteit tegenover de graaf haalt het uiteindelijk zodat hij tot besluit Artevelde als boosaardig, God noch duivel ontziende, typeert (VIII 1).

[48] *De voorgeboden der stad Gent in de 14de eeuw*, ed. N. De Pauw, Maatschappij der Vlaamsche Bibliophilen, IV 5 (Gent, 1885), p. 138 (1 juni 1337): 'Voert dat niemen en gheve eenen kinde dat men kersten doet ofte cloestert ofte enen nieuwen pape dan V s. par., up III lb'.

[49] Cfr. o.a. E. Marsch, *Biblische Prophetie und chronographische Dichtung*, Philologische Studien und Quellen, 65 (Berlijn, 1972), p. 32, 38, 49, 50; G. Scheibelreiter, *Tiernamen und Wappenwesen*, Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 24 (Wenen, 1976), p. 100, 126-127: de polyvalentie van het eversymbool met positieve (heldhaftigheid = germaanse traditie) en negatieve (brutaliteit = antiek-Byzantijnse traditie en onreinheid = christelijke traditie) componenten.

[50] P. Avonds, 'Heer Everzwijn. Oorlogspoëzie in Brabant in de 14de eeuw', in *Liber alumnorum Karel van Isacker S.J.* (*Bijdragen tot de geschiedenis*, dl. LXIII, 1980), p. 17.

[51] H.S. Lucas, p. 440-442, 479-481.

[52] H.S. Lucas, p. 367-374, 483.

Na deze globale beschrijving van de Artevelde-periode zet hij enkele gebeurtenissen uit die tijd op een rij. De Engelse koning komt ten tweeden male in Vlaanderen (IX 1-2): Edward III ontscheept op 17 juli 1339 te Antwerpen en blijft in het land tot 19 februari 1340. Op 26 januari 1340 wordt hij te Gent als koning van Frankrijk erkend (IX 5-9)[53].

De komst van Edward III wordt door Amisins 'met groeter blijscap' begroet, vooral omdat dit zal leiden tot 'scade ende groete onneere' van de Franse koning, nl. de erkenning door Vlaanderen van Edward als koning van Frankrijk[54]. De lange zin waarin dit beschreven wordt groeit langzaam naar een climax. Dit hoogtepunt is niet de triomf van Artevelde — al wordt deze en passant duidelijk in de verf gezet — maar de vernedering van de Franse koning door de Engelse koning. De auteur-profeet ziet hier ongetwijfeld een voorafbeelding van zijn eindvisie waar de kroon aan de Franse koning ontnomen wordt (XXVIII 1-4). Daarom interpreteren wij de 'scade ende onneere' niet als de smadelijke nederlaag van de Franse vloot te Sluis[55] maar als de erkenning van Edward III als koning van Frankrijk.

Door de bemiddeling van pauselijke gezanten ondertekenen Edward III en Filips VI een akkoord (X 1-3). Dit akkoord kan betrekking hebben op het bestand van Esplechin (25 september 1340) en op dat van Malestroit (19 januari 1343). Op 26 augustus 1340 stuurt paus Benedictus XII twee legaten, Willem Amicus en Willem van Norwich, alsook Jeanne van Valois, abdis van Fontenelle, schoonmoeder van Edward III en zuster van Filips VI. Zij komen naar Filips VI die het door Edward III belegerde Doornik verdedigt. De afgevaardigden van beide kampen ontmoeten elkaar te Esplechin op 25 september 1340 en sluiten een

[53] H.S. Lucas, p. 364-365. De 'drie beesten an zijnen hals' wijzen waarschijnlijk op de drie luipaarden op het wapen van Edward III.

[54] Ondanks zijn financiële moeilijkheden geeft Edward III veel geld uit om zijn bondgenoten in de Nederlanden te winnen (IX 2-3). Op 3 december 1339 bereiken Edward en Artevelde een akkoord waarbij Vlaanderen Edward III als wettige koning van Frankrijk erkent (IX 4-5: ende zweeren alle met hem). De ruwaard van Vlaanderen, Simon de Mirabello, ontvangt Edward III op 26 januari 1340 te Gent waar op 6 februari de vertegenwoordigers van de Vlaamse steden de eed aan de koning komen afleggen. De blijdschap om Edwards komst is reëel en is ook te verbinden met de felle anti-Franse gezindheid in Vlaanderen op het einde van 1339. Cfr. H.S. Lucas, p. 345, 361-366; A. Leguai, *La guerre de cent ans* (Parijs, 1974), p. 33; J. Favier, *La guerre*, p. 92.

[55] In de zeeslag bij Sluis, op 24 juni 1340, wordt de Franse vloot grotendeels vernietigd zodat de Engelsen voor lange tijd het meesterschap ter zee hebben wat hen toelaat op het continent te landen wanneer zij dat willen; cfr. H.S. Lucas, p. 395-403; A. Leguai, p. 34; J. Favier, *La guerre*, p. 94-100.

wapenbestand tot 24 juni 1341 dat daarna verlengd wordt tot 14 september 1342[56].

Amisins denkt waarschijnlijk aan het akkoord van Esplechin, dat in de nabijheid van het kasteel aldaar, 'voor eenen casteel met meneghen turre', gesloten wordt. Hij weet dat het bestand verlengd wordt ('een stic gheduerende') maar voegt eraan toe dat het niet goed wordt nageleefd ('dat accoort zal men qualike houden'). Daarmee verwijst hij eerder naar het bestand van Malestroit dat meer geschonden wordt dan het eerst genoemde. Beide koningen zijn inderdaad in januari 1343 in Bretagne maar opnieuw durven zij geen militaire confrontatie aan. Andermaal wordt door tussenkomst van pauselijke legaten een bestand bereikt, nl. te Malestroit op 19 januari 1343, voor een duur van drie en een half jaar[57].

Het graantekort uit XII kan natuurlijk slaan op vele momenten uit de veertiende-eeuwse geschiedenis van het door oorlog en opstand fel geteisterde Vlaanderen. Indien Amisins ook hier een concrete situatie voor ogen heeft en ze chronologisch juist plaatst dan duidt hij blijkbaar op het nijpend graantekort te Gent in de winter van 1343-1344[58].

De komeet (XII 1-3) introduceert een profetisch motief: met haar drie staarten kondigt zij drie oorlogen aan, respectievelijk 'noortwaert' (XIII 1-4), 'oestwaert' (XV 1-3), 'zuutwaert' (XVIII 6). De 'conjunctiones planetarum' die in februari 1345 gebeuren worden inderdaad beschouwd als een aankondiging van grote oorlogen[59].

Met de grote strijd noordwaarts (XIII 1-2) wordt verwezen naar de slag van Staveren (ca. 26 september 1345), in Friesland, waar Willem II, graaf van Holland, Zeeland en Henegouwen, samen met praktisch zijn

[56] E. Deprez, *Les préliminaires de la guerre de cent ans. La papauté, la France et l'Angleterre, 1328-1342*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 86 (Parijs, 1902), p. 338-342; H.S. Lucas, p. 419-422, 450, 464-469; A. Leguai, p. 34; J. Favier, *La guerre*, p. 100.

[57] H.S. Lucas, p. 474-475, 479, 500, 546; 590; A. Leguai, p. 35. Drie legaten, Beltraminus, bisschop van Bologna, Petrus, bisschop van Praeneste, Annibal, bisschop van Frascati, worden reeds in juni 1342 door Clemens VI naar Vlaanderen gestuurd om een akkoord te bereiken over het verlengen van het wapenbestand en over de opheffing van het interdict.

[58] *De voorgeboden der stad Gent in de 14de eeuw*, p. 36-37; H.S. Lucas, p. 483.

[59] Het *Chronicon comitum Flandriae*, ed. J.J. De Smet, in *Corpus Chronicorum Flandriae*, dl. I (Brussel, 1837), p. 227 geeft aan dit astronomisch verschijnsel eveneens een profetische betekenis: 'Praenosticaverant quidam astronomi, quod conjunctiones illae planetarum, quae fuerant anno dominicae incarnationis MCCCXLV in mense Februarii, significabant apparitiones prophetarum et immutationes sectarum, guerrasque diu duraturas inter reges et principes in aliquibus regionibus, quae jam omnia vidimus evenisse'.

hele gevolg door de opstandige Friezen gedood wordt ('daer vele groeter heeren zullen bliven')[60].

Amisins verbindt daarmee het verder uitblijven in dit jaar van een overwinning voor de 'heeren' zodat in de ganse christenheid gerouwd wordt (XIII 2-4). Daarmee duidt hij hoogstwaarschijnlijk op de smadelijke nederlaag van de Fransen te Crécy, waar o.a. de Vlaamse graaf Lodewijk van Nevers en de broer van de Franse koning, Charles d'Alençon, sneuvelen. Deze slag heeft plaats op 26 augustus 1346, wat dus nog binnen het jaar na de slag van Staveren valt[61].

In dat zelfde jaar — de auteur bedoelt opnieuw 1345 — wordt de ever verslagen door diegenen die hijzelf te hulp gekomen is (XIV 1-2). Jacob van Artevelde wordt inderdaad in juli 1345 te Gent vermoord door de wevers, de bevolkingsgroep die hij aanvankelijk als beste bondgenoot heeft[62].

De tweede van de drie aangekondigde veldslagen wordt door Amisins gesitueerd 'oestwaert' in het volgende jaar, nl. 1346 (XV 1-3). Chronologisch en inhoudelijk kan dit verwijzen naar de slag bij Crécy in 1346 waar o.a. Jan van Luxemburg, koning van Bohemen, op het slagveld blijft, wat zou aangeduid kunnen zijn met het sneuvelen van 'de bloume der beesten van oesterrijke'. De geografische situering oostwaarts komt echter niet overeen met deze identificatie. Toch sluiten wij niet uit dat opnieuw de slag bij Crécy, die in XIII 2-4 slechts zeer vaag en naar aanleiding van een zogezegd rampenjaar ter sprake komt, bedoeld wordt.

Wanneer wij de geografische identificatie oostwaarts als juist aannemen dan komen wij terecht bij de Brabantse Successieoorlog (1356-1357) en bij de overwinning, op 17 augustus 1356 in de vlakte bij Scheut, van de Vlaamse graaf Lodewijk van Male (1346-1384) op de Brabanders[63]. Maar dan hebben wij geen aanknopingspunten voor het sneuvelen aldaar van 'de bloume der beesten van oesterrijke'. Vooral de chronologische ordening levert ons bij die interpretatie moeilijkheden op. Amisins volgt

[60] H.S. Lucas, p. 505-508.

[61] Over Crécy, cfr. H.S. Lucas, p. 552-553; A. Burne, *The Crecy War. A Military History of the Hundred Years War from 1337 to the Peace of Bretigny, 1360* (Londen, 1955); A. Leguai, p. 37; J. Harvey, *The Black Prince and his Age* (Londen, 1976), p. 82-83; R. Barber, *Edward, Prince of Wales and Aquitanie. A biography of the Black Prince* (Londen, 1978), p. 66-67; J. Favier, *La guerre* p. 110-120; B. Tuchman, *A Distant Mirror. The Calamitous 14th Century* (New York, 1978), p. 83-89.

[62] Artevelde wordt in juli 1345 vermoord; cfr. H.S. Lucas, p. 516-527; J. Favier, *La guerre* p. 101-103.

[63] F. Quicke, *Les Pays-Bas à la veille de la période bourguignonne, 1356-1384* (Brussel, 1947), p. 41-44; H. Van Werveke, 'Brabant in het midden van de veertiende eeuw', in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, dl. III (Antwerpen, 1951), p. 172.

immers nauwkeurig het chronologisch verloop; alleen de gebeurtenissen van de periode 1346-1356, nl. tussen de veldslagen van Crécy en Poitiers, zou hij door elkaar gehaald hebben.

In XVI 1-2 beschrijft Amisins het slechte gedrag van het volk; gesitueerd in het zelfde jaar, dus wellicht in 1346, bedoelt hij daarmee waarschijnlijk het schrikbewind van de wevers na de moord op Jacob van Artevelde[64]. Daarna (XVII 1-5) gaat hij tamelijk uitvoerig in op de wonderlijke gebeurtenissen uit die tijd. Zijn gegevens laten niet toe er concrete feiten aan vast te knopen maar ongetwijfeld denkt hij aan het optreden van groepen geselaars die in Vlaanderen zeer actief zijn in de periode 1349-1355, d.w.z. na het uitbreken van de Zwarte Pest[65].

Enige tijd later komt de mensenzoon voor de derde maal van over zee, nu niet in Vlaanderen maar in Frankrijk waar een vreselijke strijd plaats heeft (XVIII 1-6). Deze derde komst valt samen met de aangekondigde derde veldslag, nu zuidwaarts, waar Frankrijk een grote nederlaag lijdt. Inhoudelijk kan deze strijd verwijzen zowel naar Crécy (1346) als naar Poitiers (1356). Bij beide veldslagen zijn er voorafgaandelijke plunderingen door de Engelse troepen ('hij zal jnder bloumen lant destruweren poorten ende casteelen'), hebben de Fransen een numerieke overmacht ('met groeter menichten ende moghentheyt') maar lijden toch de nederlaag. In een chronologisch-progressieve volgorde van de ganse tekst komt enkel Poitiers in aanmerking. Ook de geografische aanduiding 'recht zuutwaert van des leeus lande' komt beter overeen met de ligging van Poitiers dan met deze van Crécy. De grote overmacht van de Fransen en hun groot aantal gesneuvelden wijzen eerder op de situatie van Poitiers[66]. Anderzijds wijst het verder verloop na de veldslag met de

[64] Simon de Mirabello, ruwaard van Vlaanderen, wordt in mei 1346 vermoord. Wegens het hernemen van de vijandelijkheden loopt Vlaanderen weer het interdict op. In de herfst dreigt hongersnood en teruggekeerde ballingen veroorzaken onlusten. Cfr. H.S. Lucas, p. 561.

[65] In de zomer van 1349 kent de flagellantenbeweging in Vlaanderen een hoogtepunt; cfr. H. Pirenne, *Geschiedenis van België. Van het begin der 14de eeuw tot den dood van Karel de Stoute* (Gent, 1932), p. 199; E. Delaruelle, 'Les grandes processions de pénitents de 1349 et 1399' in *Il movimento dei disciplinati nel 7° centenario dal suo inizio* (Perugia, 1962), p. 109-127 en in *La piété populaire au moyen âge* (Turijn, 1975), p. 277-295; J. Favier, *La guerre*, p. 170-175. Op 6 januari 1350 wordt te Gent de flagellanten bevolen onderdanig te zijn aan de geboden van de Kerk; cfr. *De voorgeboden der stad Gent in de 14de eeuw*, p. 44 en 50 (6 mei 1350: wie nog als geselaar te Gent optreedt wordt voor 50 jaar uit Vlaanderen verbannen). Wellicht denkt Amesins aan het afwijkend gedrag van de geselaars wanneer hij het heeft over een nieuwe wet (XVII 2). De 'nieu loey' (XVII 2) wordt in betrekking tot de flagellanten ook gebruikt in het *Chronicon comitum Flandriae*, p. 226: 'Illi vero mentiebantur novam legem sibi missam de superius...'.

[66] Over Poitiers, cfr. J. Harvey, p. 94-101; R. Barber, p. 140-146; E. Carpentier, 'L'historiographie de la bataille de Poitiers au quatorzième siècle', *Revue historique*, 263

komst van de Engelse koning in Vlaanderen, dan weer op Crécy (XVIII 9-11). Edward III is immers op 11 juli 1346 in Saint-Vaast-la-Hougue geland. Vóór het treffen met de Fransen verwoest het Engelse leger de ganse streek. Na de slag, nl. in september 1346, plundert een Vlaamse militie, die de Engelsen hulp komt bieden, Terwaan[67]. Deze versterking op Vlaams grondgebied ('up de cautre van des leeus lande') kan door Amisins bedoeld zijn wanneer hij het heeft over 'doen asselgieren eenen casteel zonder ghenade'.

Weer wat later situeert Amisins een wonderlijke daad van de Engelse koning, nl. zijn aanspraak op de hoogste macht in Vlaanderen ('eenen heesch dat hij heere es van des leeus lande ende zaelt heeschen over een recht') (XIX 1-4). Vermoedelijk doelt de auteur op de vrede van Brétigny (1360) en vooral op de concrete plannen van Edward III om zijn zoon uit te huwelijken aan de Vlaamse erfprinses, Margareta van Male[68]. Door dit geplande huwelijk kan men inderdaad stellen dat de Engelse koning de Vlaamse grafelijke troon als zijn recht opeist.

Het vooruitzicht van dit samengaan met Engeland leidt tot verzet in Vlaanderen, vooral vanwege de kooplui (XX 1-2) zodat Edward III aan zijn aanspraken verzaakt (XXI 3-4)[69]. Amisins zet meteen Lodewijk van Male in de bloemen door hem expliciet met de liefde van zijn onderdanen te bedenken (XXI 1-2) en verantwoordelijk te stellen voor Edwards resignatie waardoor de Vlaamse graaf een soort redder van het vaderland wordt. Met zijn neutraliteitspolitiek kan Lodewijk van Male inderdaad een verdere interventie van de Engelse koning verhinderen[70].

Het positieve van XXI 1-2 contrasteert fel met de ellende van XXII 1-5. Zoals in de tijd van Jacob van Artevelde (VII 1) zijn 'paeys ende

(1980), p. 21-58; N. Fryde, 'Les "chevauchées" du Prince Noir', in *L'histoire*, 26 (september 1980), p. 48-57.

[67] H.S. Lucas, p. 552-554.

[68] Het voorontwerp van het huwelijkscontract tussen Edmond, zoon van Edward III, en Margareta, dochter van Lodewijk van Male, dateert van 5 augustus 1364. Het contract wordt ondertekend op 19 augustus terwijl het huwelijk voorzien is voor 4 februari 1365; cfr. F. Quicke, p. 77-82, 140.

[69] Paus Urbanus V ontslaat op 3 november 1367 Edmond en Margareta van hun belofte (F. Quicke, p. 145). Ondanks de pogingen van Edward III om de gunst van de Vlamingen voor zich te winnen wil Vlaanderen, vooral onder druk van de kooplui, zich neutraal opstellen in het conflict tussen Frankrijk en Engeland (F. Quicke, p. 161). In 1370 verzaakt de Engelse koning aan zijn aanspraken op Vlaanderen (H. Pirenne, p. 192).

[70] De periode 1370-1379 is er een van voorspoed voor Vlaanderen (F. Quicke, p. 271). Amisins denkt wellicht ook aan de teruggave aan Vlaanderen van Rijsel, Dowaai, Orchies, door het huwelijksakkoord tussen Filips de Stoute en Margareta van Male op 12 april 1369 (F. Quicke, p. 155); deze kasselrijen waren bij het verdrag van Pontoise, op 2 juli 1312, aan de Franse koning afgestaan.

caritate' opnieuw onbestaande. Wil Amisins met het gebruik van dezelfde begrippen de analogie tussen de tijd van Jacob en deze van Philips van Artevelde uitdrukken? Voor Amisins ligt het begin van de rampspoedige tijd in het uitbreken van het Westers Schisma (1378) waardoor het hoofd van de christenheid 'verdrouft' is[71]. Vervolgens betekent de opstand van Gent en van gans Vlaanderen, 1379-1382, een trieste episode, waarin het ene jaar al erger is dan het andere[72]. Zijn negatieve kijk op de gebeurtenissen is wellicht mede ingegeven door het feit dat het land in opstand is tegen zijn eigen heer. Zijn bewering dat de vergelding van de wereld op verwonderlijke wijze zal gebeuren (XXII 4) kan wijzen op zijn sympathie voor de graaf die aan zijn land voorspoed bezorgd heeft en nu met een opstand 'beloond' wordt[73].

Tot tweemaal toe in XII 1-5 beschrijft de auteur het gebrek aan 'paeys ende caritate' of 'minne'. De eerste keer relateert hij dat met de positie van de paus zoals hij het in VII 2 relateert met de situatie van de clerus. De tweede keer brengt hij de liefdeloosheid in betrekking met het volk, waar de ene de andere het zijne neemt; daarmee alludeert hij waarschijnlijk op de sociale tegenstellingen en twisten uit die periode[74].

In deze rampspoedige tijd is het de beurt aan Frankrijk om, voor de tweede maal (cf. IV 1-10), Vlaanderen binnen te vallen, een reeks steden te veroveren en te plunderen en uiteindelijk op 27 november 1382 Gent en zijn bondgenoten te West-Rozebeke een zware nederlaag toe te dienen (XXIII 1-4)[75].

Het laatste duidelijk identificeerbare feit is de poging van de Engelse koning om Vlaanderen te hulp te komen en het weer in het goede kamp, nl. de Rome-obediëntie, te brengen (XXIV 1-3)[76]. De mislukking van de

[71] Over de houding van Vlaanderen tijdens het begin van het Westers Schisma, cfr. U. Berlière, 'Jean de West, évêque urbaniste de Tournai', *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, dl. LXXIII (1904), p. 351-388; N. De Pauw, 'L'adhésion du clergé de Flandre au pape Urbain V et les évêques urbanistes de Tournai', in o.c., p. 671-702; E. Perroy, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident* (Parijs, 1933), p. 174-189; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, dl. I (Parijs, 1896), p. 255-264.

[72] Cfr. H. Van Werveke, 'Lodewijk van Male en de eerste Bourgondiërs', p. 202-210.

[73] De overwinning van Gent op het grafelijk leger (Beverhoutsveld bij Brugge, 13 mei 1382; F. Quicke, p. 321) moet voor Amisins als onbegrijpelijk overkomen.

[74] F. Quicke, p. 299-328.

[75] Amisins denkt, bij de vernieling van 'poorten ende casteelen' blijkbaar aan de tocht van het Franse leger doorheen westelijk Vlaanderen, waarbij Kortrijk geplunderd werd, Komen, Ieper en Brugge ingenomen (F. Quicke, p. 321). Het breed veld 'tusschen den scerpen doerne ende eenre zee' zou kunnen wijzen op de Vlaamse vlakte, begrensd door de Westvlaamse bergen in het Zuid-Westen en de zee in het Noorden.

[76] In 1382 beslist de Engelse regering een expeditie, onder leiding van Hendrik Despenser, bisschop van Norwich, te sturen als hulp aan de opstandige Vlamingen. De expeditie vertrekt te laat, verschillende maanden na de slag bij West-Rozebeke, en leidt tot

Despenser-expeditie ligt impliciet besloten in XXIV 3-7. Het gevolg daarvan is onheil voor de ganse christenheid (XXV 1-4, XXVI 1-3).

Amisins plaatst hier 'onpaeys en onminne' in directe tegenstelling tot 'caritate ende paeys'. Daarmee bereikt zijn profetie een dieptepunt. Dit dieptepunt geldt zowel voor de Kerk als voor het volk. Immers de clerus, met name de bedelmonniken, hebben erg te lijden en de paus wordt aan zijn lot overgelaten (XXIV 5-7). Bij het volk worden weduwen en wezen verdrukt en triomfeert het kwaad (XXV 2-4). Misschien denkt de auteur hier ook nog aan de repressie na de nederlaag te West-Rozebeke[77]. De apocalyptische sfeer wordt vervolledigd met stormen te land en ter zee (XXV 1).

Waarschijnlijk komt Amisins met zijn beschrijving van de situatie bij het volk (XXV 2-4) weer tot de stad, nl. Gent, van waaruit hij vertrokken is (II 7). Immers Gent blijft ook na West-Rozebeke hardnekkig in het verzet tegen de graaf van Vlaanderen en is eerst einde 1385 bereid tot vrede met de Bourgondische opvolger van Lodewijk van Male[78].

Met de beschrijving van de doffe ellende en van de kentering die zich in XXVI 1-2 laat voelen beëindigt Amisins zijn historische reconstructie, zijn *vaticinium ex eventu*, en gaat nu echt profeteren. Hij verlaat de hem bekende realiteit en bouwt zijn eindvisie op (XXVII-XXX): Duitsland komt in Vlaanderen dit land en Engeland te hulp; het verslaat Frankrijk wiens koning gedood wordt; het geeft de Franse kroon aan Engeland; samen met Engeland maakt het een einde aan het Westers Schisma.

In de strijd van de Vlaams-Engels-Duitse coalitie tegen Frankrijk verwacht Amisins dat de helft van de christenheid gedood wordt (XXVII 10-11). Terzelfdertijd zal een strijd tussen de ongelovigen ook een halvering van de bevolking tot gevolg hebben (XXIX 1-3). Op het einde van dit zelfde jaar wordt de ware paus, nl. deze van Rome, met de steun van Duitsland en Engeland in zijn volle waardigheid hersteld. Pas dan wordt het volk weer goed en heerst er liefde zoals nooit tevoren (XXX 1-5).

Zo voltooit Amisins zijn profetie. In het begin heeft hij 'goet volk' en

niets. Op 10 april 1383 moet de bisschop het beleg van Ieper opgeven en zich naar de kust terugtrekken, wijkend voor het op komst zijnde Franse leger. Cfr. F. Quicke, p. 341-355; H. Van Werveke, 'Lodewijk van Male', p. 208-209; A. Leguai, p. 67.

[77] Over de repressie na de nederlaag te West-Rozebeke, cfr. J. De Smet, 'De verbeurdverklaringen in het Brugse Vrije en in de Smalle Steden aldaar na de slag bij Westrozebeke (1382-1384)', *Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis*, dl. XCV (1958), p. 115-136.

[78] Op 18 december 1385 wordt de vrede van Doornik ondertekend waarbij Filips de Stoute een overeenkomst met Gent bereikt; cfr. H. Van Werveke, 'Lodewijk van Male', p. 210.

'caritate' voorspeld, op het einde kan hij ze concreet maken en in de naaste toekomst plaatsen. Deze eindverwachting voor wat het volk betreft loopt parallel met de oplossing van het Westers Schisma, een probleem dat slechts in de loop van zijn profetie is opgedoken. Dit alles vormt de profetische achtergrond voor Amisins' essentiële gegeven, nl. de afrekening met de Franse dynastie. Hij begint zijn verhaal met de Franse bedreiging van de Vlaamse zelfstandigheid. Hij eindigt triomfantelijk met de vernietiging van de Franse dynastieke zelfstandigheid.

1.4. *Amisins en de profetische traditie*

De bronnen van de Amisins-tekst concreet aanduiden is moeilijk[79]. Hij wortelt ongetwijfeld in de lange, en in de 14de eeuw nog steeds bloeiende traditie van profetische, visionaire, apocalyptische en millenaristische teksten[80]. Basisgegeven in bijna al deze genres is de hoop op de

[79] In het bestek van dit artikel kunnen wij deze problematiek onvoldoende uitdiepen; wij hopen in een aparte bijdrage de kenmerken van de Vlaamse pseudo-profetieën uit de late middeleeuwen uitvoeriger te kunnen behandelen.

[80] Een goed overzicht, aan de hand van de meest representatieve voorbeelden, van deze eeuwenlange traditie vindt men bij B. Mc Ginn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Records of civilization. Sources and studies, 96 (New York, 1979). Dezelfde auteur maakte ook een interessant overzicht van de studies uit de 19de en 20ste eeuw die aan de apocalyptische teksten van de middeleeuwen (periode 600-1400) gewijd zijn: 'Apocalypticism in the Middle Ages: an Historiographical Sketch', *Medieval Studies*, dl. XXXVII (1975), p. 252-286. Tevens stelde hij, in Engelse vertaling, een bloemlezing samen van de 'klassieken' van de middeleeuwse apocalyptische literatuur: *Apocalyptic Spirituality. Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola*, The Classics of Western Spirituality (Londen, 1979).

Een recente status quaestionis van het onderzoek naar de profetische literatuur, met bibliografie, wordt geboden door M.W. Bloomfield, 'Recent Scholarship on Joachim of Fiore and his Influence', in *Prophecy and Millenarianism. Essays in honour of Marjorie Reeves* (Londen, 1980), p. 21-52.

Over de evolutie van de Antichristverwachting in de middeleeuwen, zie D. Verhelst, 'La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, dl. XL (1973), p. 52-103; R.K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature* (Manchester, 1981); H.D. Rauch, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 9 (Münster, 1973).

Voor de millenaristische, chiliastische opvattingen, zie o.a. B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Berlijn, 1964); N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. A History of Popular Religious and Social Movements in Europe from the XIth to the XVIth century* (Londen, 1957; 3e herziene uitg. New York, 1970).

Een apart genre, maar met aanverwante thematiek, vormen de *visiones*; cfr. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23 (Stuttgart, 1981).

redding van de ganse mensheid door een christelijke redder, meestal de vorst of het volk van een bepaald land. Deze reddingsverwachting gaat samen met verlangen naar een tijd van vrede, gerechtigheid, *caritas* en vaak ook met een algemene hervorming van de Kerk.

Bij Amisins komt de verwachte redder uit Duitsland. Het verlangen naar 'paeys' en 'caritate' loopt als een rode draad doorheen zijn verhaal. Ook de hier toegepaste afwisseling van goed en kwaad, ondergang en opstanding is typisch voor apocalyptische werken[81]. De kerkhervorming blijft bij hem beperkt tot het herstellen van de eenheid rond de paus van Rome.

Toch is de Amisins-profetie ontdaan van belangrijke kenmerken van het genre[82], zoals de verwachting van de eindkeizer die zijn kroon in het heroverde Jeruzalem gaat neerleggen, het nakend einde van de wereld, de komst van de Antichrist, het optreden van Satan, het laatste oordeel, de parousie van Christus.

Ook stilistisch bevat Amisins een aantal ingrediënten van de profetische literatuur zoals de gedramatiseerde inhoud, het gebruik van symbolen en allegorische figuren. Het meest opvallend is het allegorisch gebruik van dierennamen, wat een bekend procédé is in de antieke en middeleeuwse literatuur. De dierensymboliek in de christelijke teksten gaat terug op het Oude Testament, het boek Daniël, hoofdstuk VII waar Daniël een visioen krijgt waarin vier dieren uit de zee oprijzen: een leeuwin, een beer, een luipaard en een niet nader geïdentificeerd dier. Deze dieren symboliseren vier wereldrijken en hebben als motief een permanente, zij het niet onveranderlijke plaats gekregen in de historiografie[83].

Amisins heeft het eveneens over vier rijken: Vlaanderen, Frankrijk, Engeland, Duitsland. Voor twee ervan gebruikt hij, mede vanuit een heraldische allegorie, dierennamen: de leeuw voor de graaf van Vlaanderen en de koning van de vogelen of de arend voor de Duitse keizer[84]. Betreffende Frankrijk grijpt hij naar een heraldisch symbool,

[81] B. Mc Ginn, *Visions of the End*, p. 1-36.

[82] Voor de 13de eeuw zijn de kenmerken van de profetische literatuur beschreven o.a. door J.P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Spicilegium sacrum Lovaniense, 40 (Leiden, 1977).

[83] E. Marsch, *Biblische Prophetie und chronographische Dichtung*, p. 7-8, 18-21.

[84] Deze twee dierensymbolen neemt Amisins over uit een oudere profetie; cfr. 2.1. Over de dierensymboliek in profetische teksten, zie o.a. E. Herrmann, 'Spätmittelalterliche englische Pseudoprophetien', *Archiv für Kulturgeschichte*, dl. LVII (1975), p. 95-98; B. Mc Ginn, 'Symbolism in the Thought of Joachim of Fiore', in *Prophecy and Millenarianism. Essays in honour of Marjorie Reeves* (Harlow, 1980), p. 148-149; over de leeuw en de arend

nl. de bloem waarmee hij de lelie bedoelt. Engeland personifieert hij als de mensenzoon[85], alhoewel hij hier als heraldisch symbool de luipaard had kunnen gebruiken en alzo aansluiten bij het Daniël-visioen. Een spilfiguur in zijn verhaal is Jacob van Artevelde die hij de gedaante van een ever geeft, wat blijkbaar niet naar een heraldisch gegeven verwijst. Anderzijds wordt de ever in visioenen en profetieën vaak gebruikt om het vierde, niet gepreciseerd dier uit de Daniël-tekst aan te duiden[86].

Doch de Amisins-profetie heeft nog slechts verre en vage banden met de oorspronkelijke thematiek en vormgeving van dit genre. Zijn profetie is geëvolueerd tot een pseudo-profetie, in de lijn van een nieuw genre dat succesvol is in de late middeleeuwen en waar onder een afgezwakte profetische vorm de religieuze thematiek vervangen is door een politieke en nationale[87].

In de late middeleeuwen krijgen immers vele profetieën een overwegend politieke betekenis. Zij gaan wel terug op de eindkeizerlegende maar worden geactualiseerd en toegepast op een bepaald land, meestal Frankrijk en Duitsland[88]. Door de rivaliteit van beide landen bij de kruistochten en de verovering van het Heilig Land krijgt deze legende steeds meer nationale interpretaties. De Honderdjarige Oorlog, die evolueert van een conflict tussen twee koningen naar een conflict tussen twee volkeren, versnelt nog die tendens en geeft er een meer nationaal accent aan. Voor Frankrijk zijn de belangrijkste 'nationale' profetieën deze van Telesphorus van Cosenza, ca. 1360, Guilloche van Bordeaux, in 1494, en het *Mirabilis liber* in 1522. De bekendste pro-Duitse profetieën staan op naam van Gamaleon Antitelesphorus, ca. 1409, van Pamphilus Gengenbach, in 1517, en van Alofresant in 1519[89]. Niet alleen betref-

in de christelijke symboliek en in de middeleeuwse heraldiek, cfr. G. Scheibelreiter, p. 87-90 en 128-129 betreffende de arend, p. 97-98 en 119-122 betreffende de leeuw.

[85] Het Mensenzoon-symbool is eveneens ontleend aan een oudere profetie. Dit symbool wordt ook gebruikt in Engelse profetieën betreffende de moord op Thomas Beckett. In de Engelse compilatie-profetie uit het midden van de 14de eeuw 'The Lion, the Lily and the Son of Man' wordt met Mensenzoon de koning van Engeland, Edward III, bedoeld. Cfr. E. Herrmann, p. 98-99.

[86] Het Daniëlvisioen van de vier dieren komt als motief in de Duitse geschiedschrijving voor het eerst voor in het Annolied en in de Kaiserchronik; in het Annolied is het vierde dier een ever en in de Kaiserchronik is een van de dieren een ever; cfr. E. Marsch, p. 9, 37-39, 43, 47.

[87] D. Kurze, 'Nationale Regungen in der spätmittelalterlichen Prophetie', *Historische Zeitschrift*, nr. 202 (1966), p. 1-23.

[88] B. Mc Ginn, *Visions of the End*, p. 246-252.

[89] D. Kurze, p. 8-20; M. Haeusler, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 13 (Keulen, 1980), p. 120-132. Engeland bezat eveneens een eigen profetische traditie; cfr. E. Hermann, p. 87-116; R. Haferkorn, *When Rome is removed into England. Eine politische Prophezeiung des 14.*

fende de politieke toekomst maar ook inzake de kerkhervorming is er een pro-Germaanse en een pro-Franse traditie gegroeid[90].

De Amisinstekst, daterend van ca. 1385, kan dus enkel beïnvloed zijn door Telesphorus, en alleen door de eerste versie ontstaan ca. 1360. Telesphorus herwerkt immers zijn tekst in 1386 in het licht van de nieuwe situatie veroorzaakt door het Westers Schisma. Bij deze auteur wordt de eindoverwinnaar, de Franse koning, in zijn strijd tegen zijn vijand, de Duitse keizer Frederik III, geholpen door Engeland en Venetië[91].

Tussen beide grote opposanten in de profetieënoorlog leven kleinere gemeenschappen, zoals Vlaanderen, met een eigen politieke verwachting[92]. Amisins is een Vlaming die de zelfstandigheidshunker van zijn land verwoordt op een moment waarop door de opvolging van Lodewijk van Male de toekomst van Vlaanderen onzeker is en een opslorping door Frankrijk niet denkbeeldig. Om zijn visie op de toekomst meer overtuigingskracht te geven grijpt hij, op een verborgen wijze, terug naar het verleden. Zijn in de toekomst geprojecteerd verhaal overspant de honderdjarige periode waarin de dreiging van een inlijving bij Frankrijk het meest acuut is. Voor hem zijn de twee opponenten vanzelfsprekend Vlaanderen en Frankrijk.

Daarmee drijft de auteur mee met een specifiek Vlaamse profetische

Jahrhunderts, Beiträge zur englischen Philologie, 19 (Leipzig, 1932); R. Taylor, *The Political Prophecy in England* (New York, 1911).

Betreffende de 13de eeuw, zie H.M. Schaller, 'Endzeit-Erwartungen und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts', in *Festschrift für H. Heimpel*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte, 36, dl. II (Göttingen, 1972), p. 924-947.

Voor de Italiaanse, vaak anti-Duitse profetieën, zie O. Holder-Egger, 'Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts', *Neues Archiv*, dl. XV (1890), p. 141-178; dl. XXX (1905), p. 321-386; dl. XXXIII (1908), p. 95-187.

Over de ontwikkeling van een Frans nationaal gevoel tijdens de honderdjarige oorlog, zie Ph. Wolff, 'Les français du moyen âge étaient-ils des "patriotes"?', *L'histoire*, 37 (september 1981), p. 52-60.

[90] M. Reeves, *The influence*, p. 349.

[91] E. Donckel, 'Studien über die Prophezeiungen des Fr. Telesphorus von Cosenza, O.F.M. (1365-1386)', *Archivum Franciscanum Historicum*, dl. XXVI (1933), p. 45; B. Mc Ginn, *Visions of the End*, p. 246-247; M. Reeves, *The Influence*, p. 325-331 342-345, 423-424; D. Kurze, p. 9.

[92] Het aanpassen van profetische teksten aan nationale, regionale of lokale toestanden is een gekend verschijnsel in de 14de-15de eeuw. Ook andere teksten, met politieke toepassingen, werden omgebogen naar een concrete, meestal moeilijke situatie. Zo kreeg in de eerste helft van de 14de eeuw het succesvol traktaat van Egidius van Rome 'De regimine principum' een vrij originele Vlaamse versie. Cfr. D. Van den Auweele, 'Un abrégé flamand du "De regimine principum" de Gilles de Rome', in *Sapientiae doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B.* (Leuven, 1980), p. 327-358.

stroming uit de 14de eeuw. Reeds in de eerste helft van deze eeuw leeft de verwachting dat Vlaanderen ooit voorgoed zal zegepralen over Frankrijk[93]. Zo alludeert de auteur nergens op enige feodale band tussen Vlaanderen en Frankrijk. Steeds beschouwt hij Vlaanderen als een autonoom land en niet als een leen van Frankrijk. Daarbij valt het op dat hij in zijn historische uiteenzetting geen verwijzingen maakt naar gebeurtenissen van vóór 1296. Hij verwijst niet naar vroegere allianties van Vlaanderen met Engeland tegen Frankrijk, zoals de coalitie van graaf Ferrand van Portugal met Engeland en Duitsland tegen de Franse koning Filips-August. Wellicht is de daaropvolgende nederlaag van de graaf in Bouvines, in 1214, een van de redenen om dit bondgenootschap niet te memoreren.

Vlaanderen is inderdaad alleen niet opgewassen tegen zijn steeds machtiger wordende nabuur èn leenheer. Het vindt zijn bondgenoot in Engeland, de traditionele vijand van Frankrijk. De auteur vermeldt dan ook elke Engelse interventie ten gunste van Vlaanderen. Ondanks militaire successen blijft het verhoopte resultaat van dit bondgenootschap uit. Daarom doet Amisins in zijn eigenlijke profetie beroep op Duitsland als diegene die het pleit definitief ten nadele van Frankrijk gaat beslechten. Het ten tonele voeren, bijna als een deus ex machina, van Duitsland is verklaarbaar uit de onzekere afloop van de Honderdjarige Oorlog en wellicht ook uit een profetische traditie die hardnekkig vastzit aan de verwachting van een eindkeizer die ofwel Frans ofwel Duits zal zijn. Voor Amisins is hij evident Duits[94].

Door deze nationale optiek verliest de politieke geschiedschrijving haar vroeger universeel karakter. Amisins beperkt zich tot de lotgevallen van een graafschap, Vlaanderen, en van een stad, Gent, ondanks het herhaald gebruik van uitdrukkingen als 'gans de wereld'. De aanwezigheid van Engeland en Frankrijk staat volledig in functie van de geschiedenis van Vlaanderen. Enkel in XXIX probeert hij een wereldwijde dimensie aan zijn verhaal te geven door er de ongelovigen bij te

[93] *Chronicon comitum Flandriae*, ed. J.J. De Smet, in *Corpus chronicorum Flandriae*, dl. I (Brussel, 1837), p. 183: 'Hoc percipientes Franci Philippo regi Franciae dixerunt: "Quod proverbium commune est in Teutonia, quod Flamingi destruent Franciam et regem eorum adnihilabunt et dominabuntur super Francos"'.

[94] Vergelijk met de situatie bij Telesphorus waar de bondgenootschappen juist andersom liggen: Frankrijk wordt, in zijn strijd tegen Duitsland, geholpen door Engeland. Ook in Engelse profetieën treft men een bondgenootschap van Engeland met Duitsland tegen Frankrijk. Een profetie van ca. 1294, in de context van de oorlogsvoorbereidingen tegen Frankrijk, kondigt een groot succes aan voor het Engels-Duits bondgenootschap. Deze tekst is opgenomen door Bartholomeus de Cotton, *Historia Anglicana*, ed. F. Liebermann, in MGH. SS., dl. XXVIII (1888), p. 607; cfr. B. Töpfer, p. 186.

betrekken. Met dit terugvallen van het universeel tot het regionaal en stedelijk decor vertoont de Amisinstekst eens te meer een kenmerk van de toenmalige samenleving en haar aspiraties. De burgerij in de steden, waartoe de auteur waarschijnlijk behoort, maakt zich los van een ver en universeel verleden, creëert zich een eigen gemeenschapsbewustzijn met een eigen en nabij verleden, met een eigen en beloftevolle toekomst[95].

Zoals reeds aangestipt gebruikt Amisins de techniek van het *vaticinium ex eventu*, het 'voorspellen' van gebeurtenissen die reeds hebben plaats gehad. Dit is een courant procédé in de politieke profetieën van de late middeleeuwen[96]. Dergelijke teksten bevatten twee delen, enerzijds de beschrijving van voorbije gebeurtenissen, anderzijds de voorspelling van de toekomst. Eschatologische, apocalyptische, chiliastische thema's komen dan vooral in het tweede deel aan bod. Bij Amisins zijn deze thema's slechts in geringe mate aanwezig omdat hij op directe wijze de door hem verhoopte afloop van de gebeurtenissen weergeeft zonder beroep te doen op de gebruikelijke ingrediënten zoals de eindkeizer, de *papa angelicus* of de antichrist. Om aan die voorspelling meer geloofwaardigheid te geven omkleedt hij het eerste deel van zijn tekst met een voor de huidige lezer aanzienlijke obscuriteit die evenwel voor de tijdgenoot voldoende doorzichtig was. De grote exactheid in de reconstructie van de gebeurtenissen functioneert als garantie voor de juistheid van de eigenlijke voorspelling[97].

1.5. *Thematische en formele elementen*

Zowel thematisch als formeel vertoont deze tekst een aantal interessante elementen. Inhoudelijk is er eerst en vooral de obsessie van de vernietiging: in 17 van de 30 paragrafen is er sprake van strijd, onderdrukking, dood, vernietiging[98]. Deze obsessie reflecteert zich meteen in het woordgebruik: zo komt het woord *destruweren* vijfmaal voor in deze tekst[99] geflankeerd door woorden als *verbiten*, *slaen*,

[95] E. Marsch, p. 104; D. Kurze, p. 4-5; R. Rusconi, *L'attesa della fine*, p. 135; J. Van Gerven, 'Nationaal gevoel en stedelijke politieke visies in het 14de eeuwse Brabant. Het voorbeeld van Jan van Boendale', *Bijdragen tot de geschiedenis*, dl. LIX (1976), p. 145-164.

[96] R. Rusconi, p. 145.

[97] R. Rusconi, p. 133. Betreffende profetieën als historische bronnen, zie, voor de teksten uit de zesde tot de negende eeuw, P.J. Alexander, 'Medieval Apocalypses as Historical Sources', *The American Historical Review*, dl. LXXIII (1968), p. 997-1018.

[98] In II, III, IV, V, VI, IX, XIII, XIV, XV, XVIII, XXII, XXIII, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX.

[99] In IV, XVIII, XXIII en XXVI.

verjaeghen, asselgieren, vercrachten, in bliven, doot bliven, etc. De negatieve klank van de tekst wordt daarbij versterkt door het overvloedige gebruik van abstracta. Meer dan personages domineren de abstracte begrippen de tekst. Al worden er niet meer negatieve[100] abstracta gebruikt dan positieve[101] dan is het zo dat waar de negatieve uitsluitend in een dominante positie vermeld worden[102], de positieve abstracta vaker in een gedomineerde positie vermeld worden[103] dan in een dominante[104].

Eigenaardig is dat het reële hoofdpersonage van deze tekst, het volk, een louter passieve rol toegemeten krijgt. Het wordt voorgesteld als een passieve factor, een factor die alleen maar kan ondergaan. Het onderneemt nooit zelf een handeling en krijgt dan ook alleen maar kwalitatieve predicaten toegeschreven, nooit actieve. Wanneer het volk of een deel van het volk in beweging komt, stapt de auteur af van de term *volk* en gaat over op allegorische termen: dan spreekt hij van *dierkine, beestkine*, grote en kleine *beesten*. Nergens wordt het geheel een *animal epic*, de isotopie van de dierennamen wordt niet konsekwent doorgetrokken, de inspiratie van de andere allegorische figuren is eerder heraldisch.

Die heraldische allegorie i.v.m. de protagonisten in de tekst stelt ons voor enig probleem. De gebruikte figuren voor Vlaanderen, Frankrijk en Duitsland zijn voor de hand liggend: Vlaanderen, het land van de leeuw, voert een leeuw of luipaard (liebaert) in zijn schild, de Duitse keizers voeren de arend — de koning der vogels — als schildteken, Frankrijk, de bloem, voert de *fleur de lys*.

Het beeld van de ever, hier toegepast of de figuur van Jacob van Artevelde, is goed bekend in de mythologie en sagen. Dit dier geldt als zinnebeeld van moed en dapperheid maar evenzeer van woede en

[100] Tot de negatieve abstracta rekenen we: verradenesse (II), twiste (II en XXVI), nyt (II), zonden (II), onrecht (V en XV), scade (IX), onneere (IX), stijfheyt (XI), nieu loey (XVII), onpaeys (XX en XXIV), hatye (XX), onminne (XXIV), vreese ende anexene (XXIX), verlies (XVIII), ongheval (XIII) en overdye (II en XXIV).

[101] Tot de positieve abstracta rekenen we: gherechtichede (I en XVI), wet gods (I), victorye (I en XIII), oemoedichede (I), karitate (I, VII, XXII, XXIV en XXX), minne (XXII), paeys (VII, XXII, XXIV), blijscap (IX), weerdichede (XXX), glorie ende ghenoechte (XXV).

[102] Bv.: II 1.2. 'zal verrijsen groete verradenesse ende groete twiste'; V 2.3. 'donrecht zo hoeghe up bringhen'; XX 1 'zal commen onpaeys ende hatye'.

[103] Bv.: XIII 3 'ne zullen de heeren gheene victorye hebben'; XVI 1.2 'gherechtichede zal men achter steken'; XXII 1-3 'zal paeys ende caritate bestaen al doot te wesene /.../ paeys ende minne zal cleene wesen'.

[104] Met uitzondering van 'blijscap' in IX 7 komen positieve abstracta in een dominante positie alleen voor in I en XXX. Dit gebruik van de abstracta versterkt de sinusvorm van de formele tekststructuur (cfr. infra n. 110).

wreedheid[105]. De dubbelzinnige symboliek van de ever past bij het ambigu beeld dat Amisins geeft van Jacob van Artevelde. De mensenzoon als heraldisch symbool voor Engeland is minder evident.

De associatie komt wel niet van Amisins, ze komt reeds voor in de eerste versiegroep van teksten[106]. De huidige lezer die onvoorbereid de Amisinstekst leest raakt ook onvermijdelijk in verwarring omdat hij de mensenzoon associeert met Christus. Heraldisch zien wij geen directe aanleiding voor de associatie Engeland-mensenzoon en voor het middeleeuwse publiek schijnt ze toch ook niet zo vanzelfsprekend te zijn geweest: in de andere teksten wordt de allegorie in de tekst zelf verklaard[107]. In de Amisinstekst is dit niet gebeurd, wel heeft een andere hand in het hs., in de marge van de tekst, de allegorische associaties aangegeven[108].

Qua vorm is deze tekst een eenvoudig narratief stuk: een opsomming van feiten, af en toe onderbroken door een moraliserende opmerking. Uitgaande van een kroniekvorm, een historisch verslag, is het geheel omgezet tot een profetisch verhaal, een gesloten narratief verhaal in de toekomst. Het is geschreven vanuit een absolute zekerheid: niet met een moraliserende aansporing (als niet ... dan) maar apodictisch, meer in het genre van de Apocalyps een beschrijving van wat zeker gaat gebeuren. De beoogde conventie — een profetisch verhaal — is niet helemaal geslaagd door de aanwezigheid van losse gegevens — wat in strijd is met de narratieve geslotenheid — en door positieve gegevens — wat in strijd is met de conventies van dit soort teksten gebouwd op zwart-wit situaties. Hier komt het annaliteitelement van de tekst — het historisch verslag — in conflict met de gekozen literaire conventie[109]. De basislijn of formele structuur van de tekst is een sinuslijn: van goed (futurum) over kwaad naar goed[110]. Tegelijk houdt de auteur zich aan zijn historisch verslag zodat er binnen de 'slechte' situaties goede elementen moeten vermeld,

[105] Cfr. 1.3 en n. 49.

[106] Cfr. infra 2.1. Het gaat hier om de teksten Serrure I, Granlund en Aneseus.

[107] Aneseus, r. 21-22 'Ingeland is den ghene die men des Menschen Sone heet'. In de tekst komen slechts twee allegorische figuren voor: de mensenzoon en de arend. De arend wordt niet verklaard. Idem voor Granlund, v. 68 en Serrure I, v. 36-37. Cfr. evenwel n. 85.

[108] Hs. Gent, Rijksarchief, St.-Pietersabdij Ie r. 461, f. 130v.

[109] Ook in de stijl weerspiegelt zich de oppositie historisch verslag/profetie: vanaf XXVII, het moment dat de auteur werkelijk begint te voorspellen schrijft hij veel pathetischer en is hij ook veel omvattender in zijn visie.

[110] Die sinuslijn is zeer duidelijk wanneer men het gebruik van de abstracta onderzoekt. Negatieve abstracta komen steeds in een dominante positie voor in de tekst. Alleen de alinea's 1 en 30 bevatten geen negatieve abstracta. Positieve abstracta staan verspreid door de tekst maar komen alleen in I en XXX voor in een dominante positie (cfr. supra n. 104).

maar die worden dan meteen weer afgebroken. Zo vormt XXI een rustpunt in de tekst dat meteen weer afgebroken wordt in XXII. Het duidelijkst is dit binnen XXVI waar het positieve element, 'tbeste en tvulste jaer' meteen weer ongedaan gemaakt wordt door het niet-gespecifieerd 'destruweren' van steden en burchten. Hetzelfde speelt door bij het beëindigen van de tekst: normaal zou men verwachten dat hij met XXVIII eindigt, maar in functie van de Westerse Scheuring — een historisch element — zijn er nog twee paragrafen bijgevoegd.

Wil men van deze tekst het actantieel model schetsen dan stoot men wel op enige moeilijkheden, maar men zou het volgend model kunnen vooropstellen: de basisas van het verlangen verbindt volk en kerk (subject) met een toestand van vrede en rust (object)[111]. Als destinateur of instantie die het object kan geven heeft men de koning der vogelen (Duitse keizer), als schijndestinateur of instantie die het object schijnt te kunnen geven maar dit uiteindelijk niet kan, de mensenzoon (Engeland)[112]. De destinataire of instantie die het object krijgt valt samen met het subject. De rol van opposants wordt vervuld door de twisten en wordt gecristalliseerd in de bloem (Frankrijk) waarvan de vernietiging zowel voor volk als kerk noodzakelijk is. De moeilijkheden van dit model liggen in de niet-geëxpliciteerde maar wel gepresupposeerde wil van het subject en de absolute passiviteit van dit subject[113].

De gekozen literaire conventie van het profetisch verhaal brengt mee dat de futurumvorm gebruikt wordt als verteltijd. Die futurumvorm wordt consequent aangehouden[114] in zoverre dat er zelfs geen 'nu-moment' wordt genomen als vertrekpunt en de tekst meteen met een futurum begint.

Qua tijdsstructuren komen er in deze tekst maar twee soorten voor: opeenvolgende en gelijktijdige. Meestal worden dezelfde formules gehanteerd: 'curtelinghe na desen tijt', 'daer naer binnen curten tijden' etc. voor de opeenvolgende, 'int selve jaer', 'in dien tijden' etc. voor de gelijktijdige tijdsstructuren. De vaagheid van deze formules brengt mee dat uit interne tijdsindikaties geen tijdsduur of tijdsverloop op te maken

[111] Zo is 'karitate' het meest genoemde van alle abstracta, cfr. n. 101.

[112] De mensenzoon, de schijndestinateur, is duidelijk een van de belangrijkste structuurprincipes in de tekst: hij komt en gaat, driemaal poogt hij een resultaat te bereiken maar mislukt telkens tot de koning der vogelen zijn rol overneemt.

[113] Cfr. supra, p. 424.

[114] Een paar schijnuitzonderingen hierop vormen zinnetjes als 'ende zijn beghin wert goet' (VIII 2) en 'die de bloume daer bringht' (XVIII 7) die het futurum van de verteltijd echter niet doorbreken maar intensifiëren.

valt. Enkel door de identificatie van de historische allusies kan men uitmaken dat het verhaal een periode van ± 90 jaar beslaat.

Het profetisch karakter van het verhaal wordt verhoogd door het feit dat de tekst geregeerd wordt door interne opposities en meer bepaald door opposities van abstracta[115]. Deze abstracta domineren de tekst vooral omdat ze meestal gecombineerd worden met, en onderwerp zijn van, een werkwoord[116]. Ze worden vaak gebruikt zonder adjectieven, zonder oorzaken aan te geven, zonder specificatie. De beschrijving van de regering van de ever in VIII 'zijn beghin wert goet ende dende quaet' kan men in dit verband als sleutelzin aanwijzen: qua opposities is de oppositie goed-kwaad de belangrijkste[117].

Een ander formeel element is het inbrengen van een profetisch element binnen een reeds profetisch geheel: in XII wordt het motief van een komeet binnengebracht als extra-profetisch element. In het geheel van de tekst vervult dit komeet-motief een telescopische functie.

Tenslotte is er het symbolische getal drie. De tekst is verdeeld in 30 alinea's, 26 daarvan zijn een vermomd verslag, de 27ste (3 x 9) is de hoofdparagraaf, de voorspelling van de eindstrijd. De mensenzoon valt driemaal het land van de Leeuw binnen, een keer draagt hij drie beesten aan zijn hals. De bloem vindt in de eindstrijd drie opponenten tegenover zich, de paus stuurt drie jongelingen om te onderhandelen, een komeet met drie staarten voorspelt 3 maal strijd, de strijd van de ongelovigen duurt 3 dagen.

2. De Teksttraditie

Een eerste blik op het werk van N. De Pauw[118] maakt reeds duidelijk dat voorliggende tekst geen unicum is binnen de middelnederlandse literatuur en dat hij zich situeert binnen een traditie van politieke profetieën met als centraal thema het uitvechten van een 'Europese' strijd op Vlaams grondgebied. Om nu de plaats van de tekst uit het Gentse handschrift binnen deze traditie te bepalen zullen wij hier eerst de verschillende profetieën, zoals De Pauw die heeft uitgegeven of heruitgegeven, voorstellen. Dan zullen we trachten de tekstverwantschap

[115] Zo staat gherechtichede t.o. donrecht, oemoedichede t.o. overdye, wet gods t.o. nieu loey, paeys t.o. onpaeys, minne t.o. onminne en goet t.o. quaet.

[116] Bv. II 1 'zal verrijsen verradenesse'; IV 1 'zal rijsen een twist'; XX 1 'zal commen een onpaeys ende hatye'; XXX 4-5 'caritate zal hoeghere rijsen'.

[117] Wat de inhoud aangaat overheersen de negatieve abstracta, cfr. supra, n. 100.

[118] N. De Pauw, *Middelnederlandsche gedichten en fragmenten*, dl. II (2de stuk): *Wereldlijke gedichten* (Gent, 1914).

tussen de verschillende versies aan te duiden. Een volgend onderzoekselement is de analyse van de verschuivingen die zich voordoen in de behandelde themata en in het gebruik van symbolen. Het onderzoek wordt dan besloten met een *stemma relationum*, een model dat de groei van de traditie en de plaats van de Amisinstekst daarin weergeeft.

2.1. *De verschillende versies*

N. De Pauw presenteert onder de titel *De prophetie van den Smet van Huysse*[119] verschillende versies van een middeleeuwse politieke profetie met als centraal thema een 'Europese' strijd tussen Frankrijk, Duitsland en Engeland, die uitgevochten wordt op Vlaams grondgebied.

Onder de titel *De profetie van Bulscamp* ressorteren drie teksten die men als de eerste versie of versiegroep kan beschouwen. De eerste van deze teksten is een middelnederlands gedicht van 104 verzen waarvan de tekst in 1860 door prof. Serrure werd uitgegeven[120] en waarnaar doorheen dit artikel verwezen wordt met de term *Serrure I*. Deze tekst staat in een hs. uit de 15de eeuw dat aan prof. Serrure toebehoorde en dat na zijn dood in 1872 door de Koninklijke Bibliotheek te Brussel werd aangekocht[121]. De tekst loopt over drie folia (f. 11^r-13^v) en heeft als incipit '*Hierna volghet, zij hu becant, Eene prophetie van Bulscamp*'.

Een haast gelijkluidende tekst wordt bewaard in een hs. van het rijksarchief te Stockholm. Deze tekst die iets langer is dan de vorige — hij telt 147 verzen — werd door V. Granlund in 1887 uitgegeven[122] en is daarna, mits een aantal correcties maar met de aantekeningen van Granlund erbij, door De Pauw heruitgegeven[123]. Het gaat hier om een papieren hs. uit de 16de eeuw[124] en de tekst heeft als incipit '*E...us, die*

[119] N. De Pauw, p. 454-524.

[120] C. Serrure, 'Voorzegging van Bulscamp', *Vaderlandsche Museum*, dl. III (1859-1860), p. 423-430.

[121] Cfr. Brussel, Koninklijke Bibliotheek, Handschriftenkabinet, II 116. Cfr. *Catalogue de la Bibliothèque de M.C.P. Serrure*, dl. II (Brussel, Olivier, 1873), p. 100 nr. 2581; W.L. Braekman, 'Middelnederlandse didactische gedichten en rijmspreuken', *Verslagen en Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde* (1969), p. 79-83. 91.

[122] V. Granlund, *Jahrbuch des Vereins für Niederdeutsche Sprachforschung*, dl. XII (1887), p. 119-122.

[123] N. De Pauw, p. 459-464.

[124] Het hs. bestaat uit een dubbel blad papier (300mm × 210mm), het schrift is 16de-eeuws en op de rug is door een latere hand de datum 1529 aangebracht en de vermelding 'Copie des tokompstiken Kriges tuusken den drudden na Fredericum unde den Fransosen ock van der Nedderlage des Gestlicken Orden unde andre vaer so wüd sindes yn handen unde daghelikes sen unde horen unde fort ga'. Cfr. N. De Pauw, p. 459.

vroetste meester, Hi seide dat soude een Frederic comen'. Naar deze tekst wordt in dit artikel verwezen met de term *Granlund*.

Naast deze twee berijmde teksten bestaat er een prozaversie zoals die in verschillende volksboeken uit de 16de eeuw voorkomt[125]. N. De Pauw publiceert deze prozaversie '*Noch eene ander Prophetie van den Smet van Huysse, Jan Aneseus, ghemaect den xxij*^{n} *Mey 1376*' zoals deze in een volksboek van 1582 voorkomt[126]. Naar deze tekst verwijzen wij als naar de *Aneseus*. Deze tekst sluit woordelijk vrij dicht aan bij de twee vorige (cfr. infra 2.2) en vertoont duidelijke binnenrijmen die naar een oorspronkelijke versvorm verwijzen.

De inhoud van deze drie teksten loopt vrijwel gelijk behalve voor een stuk van een vijftigtal verzen over de jammerlijke toestand van de clerus dat in beide rijmversies (Serrure I en Granlund) voorkomt maar niet in de Aneseustekst. De Pauw heeft o.i. gelijk dit stuk te beschouwen als een latere interpolatie en de Aneseustekst voor te stellen als diegene die het dichtst de oorspronkelijke (verloren) versie benadert[127].

Deze drie teksten zijn nauwverwante getuigen van een oorspronkelijke tekst (A), in verzen, die op profetische wijze aankondigt hoe er een tijd zal komen van onvrede, onrust en algemene malaise. Dit zal culmineren in een strijd tussen drie grootmachten waarvan er twee — de uiteindelijke overwinnaars — met een heraldisch symbool benoemd worden, nl. de mensenzoon die staat voor Engeland en de arend voor Duitsland. De derde macht, Frankrijk, wordt niet met een heraldisch symbool benoemd. In deze strijd, groter en heftiger dan welke strijd ooit gestreden, zal Frankrijk het onderspit delven. Engeland sluit vrede met Duitsland en de overwinnaar van de slag, een jonge man, zal de Franse en de Duitse kroon verenigen waarna hij (als keizer van een herenigd imperium) naar het H. Land trekt en het verovert. Dit besluit lijkt ons

[125] Deze tekst is in verschillende volksboeken overgeleverd, o.a. bewaard te Gent. Voor de beschrijving van deze volksboeken, cfr. N. De Pauw, p. 507-509. De Aneseusprofetie, gedateerd op 12 mei 1376, komt meestal voor samen met de 'Grote' profetie van De Smet van Huyse. Cfr. J. De Saint Genois, *Catalogue méthodique et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de la ville et de l'Université de Gand* (Gent, 1849), p. 108.

[126] N. De Pauw, p. 457-458. Zie ook F. Van der Haeghen, *Bibliographie Gantoise*, dl. IV (1862), p. 364, nr. 7625.

[127] N. De Pauw, p. 464. Het verbinden van het dateringsgegeven van de Aneseustekst (22 mei 1376) met de interpolatie in de twee andere teksten, nl. als moment waarop deze interpolatie zou zijn gebeurd, lijkt ons minder evident. Een mogelijke hypothese i.v.m. het inbrengen van dit datumgegeven lijkt ons de veronderstelling dat in één van de handschriften waarop Aneseus (en Amisins) teruggaan een datum is bijgevoegd die dan geen betrekking heeft op het ontstaansmoment van de tekst maar wel op dat van de transcriptie.

sterk aan te sluiten bij de algemene lijnen van de eindkeizerlegende zoals die in de middeleeuwen leefde[128].

De oorsprong van deze tekst blijft moeilijk vast te pinnen. Taal en inhoud verwijzen naar een Vlaamse oorsprong.

Met de naam 'profetie van Bulscamp' wordt vermoedelijk verwezen naar de slag bij Bulskamp bij Veurne van 20 augustus 1297 tussen een Frans leger o.l.v. de graaf van Artois en een Vlaams leger o.l.v. Willem de Oudere van Gulik[129]. De strijd eindigt met een nederlaag voor de Vlamingen, al dan niet t.g.v. het overlopen van de standaarddrager van het Vlaamse leger, Boudewijn Reyphins, baljuw van Veurne, en een deel van de Vlaamse adel naar het Franse kamp[130]. De echo die deze slag bij ettelijke kroniekschrijvers[131] heeft gekregen — sommige spreken van 16.000 doden[132] — verklaart de wraakgevoelens die uit de profetie spreken en het feit dat men de komende veldslag, waarin Frankrijk zal vernietigd worden, op de plaats van de nederlaag situeert.

Voor de datering van deze tekst zijn verschillende data naar voor geschoven. Prof. Serrure stelt bij de uitgave[133] van zijn tekst (Serrure I) het einde van de 14de eeuw voorop omdat hij de profetie verbindt met de overwinning van Filips van Artevelde en de Gentenaren in 1382 op

[128] Cfr. n. 80 en C. Erdmann, 'Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, dl. 51 (1932), p. 384-414; P.J. Alexander, 'Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the Last Roman Emperor', *Medievalia et Humanistica*, n.s. 2 (1971), p. 47-68; M. Reeves, 'Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor', *Traditio*, 17 (1961), p. 323-370.

[129] Cfr. 1.3., p. 407.

[130] H. Van Werveke, 'Avesnes en Dampierre. Vlaanderens Vrijheidsoorlog 1244-1305', in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, dl. II (Antwerpen, 1950), p. 326; F.L. Ganshof, 'De strijd tusschen Vlaanderen en Frankrijk', in *Geschiedenis van Vlaanderen*, dl. II (Antwerpen, 1937), p. 46; T. Luykx, *Het grafelijk geslacht Dampierre en zijn strijd tegen Filips de Schone* (Leuven, 1952), p. 146-147; Kervijn de Lettenhove, *Histoire de Flandre*, dl. I (Brugge, 1874), p. 300-303; L. Delfos, *Het avontuur van de Liebaards 1297-1302-1309* (Tielt, 1952), p. 116, wijst het verhaal van het verraad af als historisch onjuist, al schijnen de tijdgenoten het wel zo te hebben ervaren, cfr. *Annales Gandenses*, ed. F. Funck Brentano, p. 4 en Geffroy de Paris, *Chronique rimée*, ed. J.N. De Wailly en L. Delisle, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, dl. XXII (Parijs, 1865), v. 981: 'par la défaute de lor chief' (p. 98).

[131] De slag wordt niet alleen vermeld in de *Annales Gandenses* en bij Geffroy de Paris maar ook in de *Chronique Artésienne*, ed. F. Funck Brentano, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 25 (Parijs, 1899), de *Continuatio prima Guilielmi de Nangiaco*, ed. H. Géraud, Société de l'histoire de France, 1 (Parijs, 1843) en Guillaume Guiart, *Branche des royaulx lingnages*, ed. D. Bouquet, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, dl. XXII (Parijs, 1865), p. 171-300.

[132] Guillaume Guiart, v. 14286: 'Descreuz de XVI. M hommes' (p. 232).

[133] C. Serrure, p. 430.

Lodewijk van Male. Deze strijd had plaats op het Beverhoutsveld tussen Brugge en Gent, een plaats die ook Bulscampveld — en bij Froissart 'Burlesquant' — genoemd werd. Hij stelt deze datum zo laat omdat hij rekening houdt met een allusie in de tekst op een keizer Hendrik die met gif omgebracht werd[134], maar dit vers behoort tot een later geïnterpoleerd stuk zodat deze allusie geen dateringselement meer kan vormen voor de oorspronkelijke tekst[135]. Een ander element dat verwarring heeft gesticht is een grafschrift dat op verschillende plaatsen bewaard is en dat de profetie van Bulscamp toeschrijft aan een zekere Mellandus[136]. In deze Mellandus heeft Willems Maerlant willen herkennen en hem de hypothetische profetie — de teksten Serrure I en Granlund werden resp. eerst 20 en 50 jaar later gepubliceerd —, willen toekennen. Serrure verwierp deze hypothese bij de publicatie van de profetie[137] o.m. omwille van zijn latere datering[138]. De Pauw wist Serrure's basisopwerping tegen het vaderschap van Maerlant te ontzenuwen door te bewijzen dat de verzen waarop Serrure's datering steunde een interpolatie van latere datum waren[139]. Hij stelt dat het gedicht zou dateren uit de tweede helft van de 13de eeuw — zonder het echter te reliëren met de reële slag bij Bulskamp — en dat het in de 14de eeuw zou zijn omgewerkt toen bleek dat een en ander niet was uitgekomen zoals voorspeld[140].

[134] Serrure I, v. 6 en Granlund, v. 41. Deze allusie is de weergave van geruchten die circuleerden na de dood van keizer Hendrik VII (1308-1313). Hendrik VII stierf waarschijnlijk aan malaria maar het gerucht verspreidde zich dat hij door zijn biechtvader, een dominikaan, met vergiftigde wijn zou zijn omgebracht. Cfr. Gebhardt-Grundmann, *Handbuch der deutschen Geschichte*, 9e uitg., dl. 1 (München, 1970), p. 513 en *The Cambridge Medieval History*, dl. VII (Cambridge, 1968), p. 38, 101-102.

[135] De mogelijke toeschrijving van de tekst aan een zekere Boudewijn Van der Lore, alleen omdat in het hs. na de profetie van Bulskamp een stuk van deze dichter werd opgenomen, brengt al evenmin een oplossing; C. Serrure, p. 430.

[136] In 1838 gaf J.F. Willems, 'Jacob van Maerlant', *Belgisch Museum*, dl. II (1838), p. 438-464, bijlage III, een aantal grafschriften uit, ca 1584 verzameld door een griffier van Brugge, J.B. Van Belle, waarvan een luidt: 'Mellandus dixit, illo quo tempore vixit, quod rex unus erit, qui Flandros perdere quaerit; in Bulscamp ibit et ibi moriendo peribit. Bulscamp, ecce dies quo unctus sanguine fies'. J. De Cuyper, 'Een dichtje over een veldslag die niet geleverd werd', *Biekorf*, dl. XXXIII (1927), p. 194-195, signaleerde dezelfde versregels — maar met de naam Merlinus i.pl.v. Mellandus — als voorkomende op het achterste schutsblad van een hs. afkomstig van de Ter Duinenabdij en daterende uit de tweede helft van de 15de eeuw. De Cuyper, die het artikel van Willems niet scheen te kennen, opperde de veronderstelling dat deze versregels ca. 1474 zouden ontstaan zijn — na het laatste woord volgt de datum 1474 — toen Karel de Stoute de stad Neuss ging belegeren en men vreesde dat Lodewijk XI een aanval zou wagen op de Nederlanden.

[137] C. Serrure, p. 425-426.

[138] Cfr. supra, p. 430.

[139] N. De Pauw, p. 464, 470-471.

[140] Dit zijn dan de geïnterpoleerde verzen waarin sprake is van de dood van keizer Hendrik VII; cfr. supra, n. 134.

Alhoewel hij het niet meteen in het werk van Maerlant kan inpassen[141] en de vraag naar het auteurschap openlaat, eindigt hij toch met een half uitgesproken hypothese in die zin[142].

Ons inziens ligt de datering iets eenvoudiger, vooral wanneer men afstand neemt van de obsessie elk middelnederlands gedicht per se aan Maerlant of aan een van zijn navolgers te willen toeschrijven. Bovendien lijkt het ons een fundamentele vergissing dergelijke teksten te beschouwen als vage literaire oprispingen los en onafhankelijk van de politieke context waarin ze ontstaan. Net zoals bij de Amisinstekst wist de schrijver — en vermoedelijk ook zijn toenmalige publiek — precies waarover hij het had. De politieke allusies waren én voor de auteur én voor de toehoorders zonder meer duidelijk. Wanneer we zien dat de slag bij Bulskamp van augustus 1297 een redelijke echo heeft gekregen bij de toenmalige kroniekschrijvers[143] en de intensiteit van het wraakmotief in de profetie beschouwen, lijkt het ons redelijk de tekst vrij kort na 1297, na de slag bij Bulskamp te situeren. De nederlaag wordt bitter aangevoeld en men wenst haar op dezelfde plaats weer ongedaan te maken. Zowel qua inhoud als qua genre past de tekst in het geheel van de toen circulerende literatuur die L. Delfos met de term 'victory'-propaganda aanduidt[144]. De bitterheid omwille van de reële nederlaag, de hoop op weerwraak en het ontbreken van elke allusie op een tegenzet leiden ons er toe de *terminus ante quem* op 11 juli 1302, te zetten, vóór de Guldensporenslag die de bitterheid van de nederlaag kon verzachten en die eveneens een belangrijke weerklank heeft gehad onder de tijdgenoten[145]. In haar emotionele intensiteit is deze profetie vergelijkbaar met, en een prachtige pendant van, de triomfantelijke *Passio Francorum* die na 1302 ontstond[146]. De profetie behoort net zoals de genoemde

[141] N. De Pauw, p. 476-482.

[142] N. De Pauw, p. 482: 'Alhoewel zij niet in den trant voorkomt zijner strophische gedichten, toch pleit voor haar, én de strekking van het stuk én de vermelding van het West-Vlaamsch Bulscamp dat natuurlijk in den geest kwam van eenen bewoner van Damme bij Brugge (...) Dit alles is echter slechts gissing en vermoeden (...)'. De Pauw's manifest verlangen om deze tekst aan Maerlant toe te schrijven verklaart meteen waarom hij de profetie niet met de reële slag bij Bulskamp verbindt en er ook nergens allusie op maakt: 1297 is immers te laat om de profetie nog aan Maerlant (1225?-1288?) te kunnen toeschrijven.

[143] Cfr. supra, n. 131.

[144] L. Delfos, p. 58-59, 193-197.

[145] L. Delfos, p. 267-269.

[146] J.M. De Smet, 'Passio Francorum secundum Flemyngos. Het Brugse spotevangelie op de nederlaag van de Fransen te Kortrijk (11 juli 1302)', *De Leiegouw*, dl. XIX (1977), p. 289-319.

parodie tot de actualiteitsliteratuur[147] en reflecteert hetzelfde angstklimaat dat in Vlaanderen heerste[148].

Een bijkomend element dat deze dateringshypothese, 1297-1302 kan verstevigen is de zinsnede 'Vranckerike sal wesen wreet up eenen vermoghende liebaart'[149] die in deze context betekenis krijgt als een allusie op de moeilijkheden van de Vlaamse graaf in deze periode. Dan is er ook de rol die, in de profetie, aan de Duitse keizer wordt toegeschreven en die op het eerste gezicht enige verwondering wekt omdat het Duitse rijk zich meestal buiten het Frans-Vlaamse conflict heeft gehouden. Even vóór de slag bij Bulskamp waren er echter onderhandelingen gevoerd en de Roomse koning had troepen beloofd[150] evenals de Engelse koning[151]. Tenslotte is er de politieke afloop van de finale strijd: Frankrijk zal en moet vernietigd worden maar aan de mogelijkheid dat de Franse kroon naar Engeland zou gaan — zoals in de Amisinstekst — wordt nog niet gedacht. Engeland legt nog geen claim op de Franse kroon en de Engelse koning is nog geen mogelijke plaatsvervanger. Vandaar dat men nog aansluit bij een vroeger patroon: een herenigd imperium door de vereniging van de Franse en de Duitse kroon in één persoon.

Met enige ironie kunnen we vaststellen dat we — 'al eenen ronden houppele' — met onze datering aansluiten bij de oudste datering van de profetie: de zestiende-eeuwse jurist J. Van Belle, wiens collectie grafschriften Willems uitgaf[152], stelde immers al dat Mellandus — waarin ook hij, waarschijnlijk ten onrechte, Maerlant zag — circa 1300 de profetie van Bulskamp schreef[153].

Als tweede en zeer bewerkte versie van de profetie krijgen we dan zo'n 80 jaar later de Amisinstekst die we hierboven reeds uitvoerig hebben gecommentarieerd.

De derde versiegroep wordt uitgemaakt door de teksten *Serrure II* en *De Voocht*, bekend als de profetieën van 'den Smet van Huysse'[154]. Ook deze teksten hebben als hoofdthema een grote strijd tussen Engeland,

[147] J.M. De Smet, p. 292.
[148] J.M. De Smet, p. 289.
[149] Serrure I, v. 38-39; Granlund, v. 69-70; Aneseus, r. 23.
[150] L. Delfos, p. 105.
[151] L. Delfos, p. 122. De Engelse hulp was te klein en kwam te laat; de Roomse koning kwam helemaal niet.
[152] Cfr. supra, n. 136.
[153] J.F. Willems, p. 460-461; C. Serrure, p. 425-426; N. De Pauw, p. 470-471.
[154] N. De Pauw, p. 483-524.

Duitsland en Frankrijk die uitgevochten wordt op Vlaams grondgebied. De eerste van deze teksten, Serrure II, staat eveneens in een hs. dat aan prof. Serrure toebehoorde[155]. Prof. Serrure heeft deze tekst van het hs. niet uitgegeven, dat deed N. De Pauw voor het eerst[156]. Wel komt de tekst voor in verschillende volksboeken uit de 16de eeuw[157]. Deze tekst draagt als hoofding '*Profecie van den Smet van Huysse*' en heeft als incipit '*Het sal groot wonder ghescien in Vlaenderen...*'. In het explicit zit een datum verwerkt: '*Dit vas ghedaen int jaer Ons Heeren Duist drij^{c} een en neeghentich. Fijnis.*'

Naast deze eerste tekst bestaat er een latere, bewerkte versie, de De Voochttekst. Een zekere Gillis De Voocht zou, volgens de titel, in 1606 de profetie van de Smet van Huysse hebben overgeschreven en aangevuld. N. De Pauw publiceert deze tekst naar een hs. van de UB Gent[158]. De tekst draagt als hoofding '*Hier beghint die prophesie ofte het voorsegghen van den Smet van Huussen, van het ghene dat in Vlaenderen ghebuert es ende noch sal ghebueren, principalick binnen Ghendt, ghescreven uut een seer audt ghescrifte bij mij* GILLIS DE VOOCHT, *f.* ANDRIES; *desen 21^{en} dach van Wedemaent es desen boeck begonst te scrijven, 1606.*' en heeft als incipit '*Als ick bemeercke den tijt ende de constellacie...*'.

Beide teksten lopen voor een groot deel gelijk en zijn zelfs tekstueel zeer nauw verwant[159]. We krijgen hier een zelfde soort profetisch verhaal als in de Amisinstekst: van een aantal gebeurtenissen wordt een kroniek-

[155] Hs., 16de eeuw, in 4°, 84 fdia. De 'Profecie' is de eerste tekst in het hs. en loopt van f. 1 tot f. 6^{v}. Voor de rest van de inhoud cfr. N. De Pauw, p. 484. Dit hs. werd eveneens na de dood van prof. Serrure door de KB Brussel aangekocht. Cfr. *Catalogue... Serrure*, dl. II, p. 100, nr. 2583.

[156] N. De Pauw, p. 485-491.

[157] Ibid. De Pauw geeft een druk van 1580 en een herdruk aan, verder een druk van 1582 waarvan een aantal herdrukken bestaan. Al deze drukken berusten in de UB Gent, nrs. A 5158^{g}, G 5164, 5160, 5158, 5156, 6015, 5165, 5167. De UB Gent bezit ook een druk van 1609 (G. 2857). Prof. Serrure bezat eveneens een exemplaar van deze druk (Rotterdam, 1609). Dit ging na zijn dood eveneens naar de KB Brussel. Cfr., *Catalogue Serrure*, dl. I, p. 54, n. 417. N. De Pauw, p. 510 voegt aan zijn lijst met drukken nog een alinea toe over een hs. dat hem door een zekere heer Brinck gesignaleerd werd maar niet meer te raadplegen valt. Uit deze alinea valt onmogelijk op te maken of het hier gaat om een tweede hs. van de tekst van De Voocht of dat hij hier gewoon de titel aanhaalt van de Voocht-tekst omdat daarin verwezen wordt naar een 'seer audt ghescrifte'. Even onduidelijk is De Pauw's verwijzing 'een kopie berust nog te Kortrijk'.

[158] Gent, UB, hs. 531; cfr. J. De Saint Genois, *Catalogue*, p. 108, nr. 96; A. Derolez, *Inventaris van de handschriften in de Universiteitsbibliotheek te Gent* (Gent, 1977), p. 45. Het gaat hier om een papieren hs., klein in folio, 459 p., geschreven in 16... Of er van deze tekst nog een hs. bestaat of niet valt uit de opmerking van N. De Pauw, p. 510 niet op te maken.

[159] Cfr. infra, 2.2.

achtig verslag uitgebracht en de auteur stelt het voor alsof deze nog moeten plaatsgrijpen. Op een gegeven ogenblik schakelt hij dan over op de voorspelling van de finale eindstrijd[160]. De Voocht volgt de Serrure II-tekst ongeveer letterlijk totdat deze aan de eindvoorspelling begint en neemt zelfs elementen van het verhaal rond de voorbereidingen tot de slag over[161], maar gaat dan het verslag van de Serrure II-tekst aanvullen met allusies op de politieke evolutie van de Nederlanden tot ca. 1600. Aan een eindstrijd komt De Voocht niet meer toe: hij voorziet een voortdurend terugkeren van strijd en ellende, in een vicieuze cirkel[162].

Het grote verschil tussen de teksten van deze versiegroep en de vorige is de versmalling van het gezichtspunt. De eerste teksten zijn kort en vrij algemeen, het profetische element prevaleert boven het historische. In de Amisinstekst krijgt het historisch element een groot aandeel en in de politieke allusies vinden we de geschiedenis van Vlaanderen terug voor de periode 1296-1385. De teksten van de derde versiegroep nu concentreren zich uitsluitend op de lotgevallen van Gent[163] en beginnen ook later dan de Amisinstekst[164]. De datering die beide teksten voor zichzelf geven via tekst of hoofding[165] lijkt houdbaar. N. De Pauw heeft een aantal allusies i.v.m. de politieke en de bouwgeschiedenis van Gent voor de Serrure II-tekst nagetrokken[166].

Gezien de concentratie op de Gentse lotgevallen en de vertrouwdheid van de auteur van de Serrure II-tekst met de Gentse geschiedenis en de gebouwen in de stad, zouden we wat betreft de plaats van ontstaan naar een Gents milieu willen verwijzen. Hetzelfde geldt voor de De Voocht-

[160] Het grootse van deze eindstrijd vervaagt echter. In Serrure II beperkt de auteur zich ertoe te zeggen dat de Engelse koning de Gentenaren te hulp komt en dat zij hem tot koning kiezen. Op de eigenlijke eindstrijd gaat hij niet meer verder: 'Ende hieraf als van der grosse van Bulscampvelt en willic niet meer scrijven, want et es weel voordere dan ic ghebieden sal', Serrure II, ed. N. De Pauw, p. 491.

[161] Dit heeft tot gevolg dat deze eigenaardig aandoen omdat er geen veldslag volgt in de De Voochttekst.

[162] De Voocht, ed. N. De Pauw, p. 501: 'Hiermede en es het verdriet noch niet ten hende maer es al eenen ronden houppele, daer beghin noch hende af en es, sodat ic met mijn scrijven noch gheen ende ghemacen en can, ja veel voorder dan ic scrijven'.

[163] De belangstelling is zo op Gent geconcentreerd dat de auteur van Serrure II i.v.m. de komende slag nog alleen vertelt wat er met de Gentenaren gaat gebeuren en zich de moeite niet geeft de rest uit te schrijven. Cfr. supra, n. 162.

[164] De eerste identificeerbare politieke allusie in deze teksten is de slag bij Rozebeke (1382). De Serrure II-tekst beslaat dus slechts de jaren 1382-1390; hij begint waar Amisins eindigt. De De Voochttekst neemt dit verslag over en vult dan aan met een aantal gegevens waarin we de godsdienstrellen, de vernedering van Gent (1540) en de scheuring van de Nederlanden onder Filips II herkennen.

[165] Serrure II: 1391; De Voocht: 1606.

[166] N. De Pauw, p. 517-524.

tekst. Door verschillende elementen — onderwerp, hoofding, referenties, gebruikte symbolen — verwijst deze derde versiegroep naar de vroegere teksten en vormt samen met hen een traditie van profetische teksten gegroeid rond het thema van een Europese strijd in Vlaanderen[167].

2.2. *Tekstverwantschap*

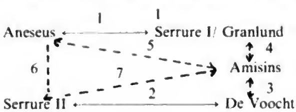
De hiervoor beschreven teksten van de verschillende versiegroepen zijn duidelijk met elkaar verwant, niet alleen binnen de versiegroepen maar ook onderling. Die tekstverwantschap kan letterlijk zijn, door thema's en motieven, door hoofding of indirect via een andere verwantschap. Zetten we de mogelijke verwantschappen in diagram dan krijgen we zeven mogelijke verbanden, nl. 1) Aneseus-Granlund/Serrure, 2) Serrure II- De Voocht, 3) Amisins- De Voocht, 4) Serrure I/Granlund- Amisins, 5) Aneseus-Amisins, 6) Aneseus- Serrure II/De Voocht, 7) Amisins- Serrure II[168].

Het basisthema van een Europese strijd tussen Frankrijk, Duitsland en Engeland die uitgevochten wordt in Vlaanderen is de rode draad die alle teksten verbindt binnen een gemeenschappelijke traditie. De verschillende verbanden tussen de teksten laten toe de grondslagen te leggen voor het groeimodel van deze traditie.

De sterkste verbanden zijn de letterlijke verwantschappen die we tussen de teksten van dezelfde versiegroepen terugvinden: Aneseus-Granlund/Serrure I en Serrure II-De Voocht. Zij hebben niet alleen hetzelfde thema maar lopen ook tekstueel voor een groot deel gelijk zodat de verwantschap binnen de versiegroepen evident is.

[167] Het is ons onmogelijk binnen het bestek van dit artikel alle verschuivingselementen t.a.v. de Amisinstekst uit te werken, daarom volstaan we hier met het aanstippen van de hoofdelementen. Een uitgebreide studie, voorafgegaan door een grondig tekstonderzoek en een wetenschappelijke, kritische uitgave van de verschillende teksten dringt zich hier op.

[168] Grafische voorstelling van de mogelijke verbanden:



Tekstuele verwantschap Aneseus-Granlund/Serrure I

ANESEUS (ed. DE PAUW)	GRANLUND (ed. DE PAUW)	SERRURE I (ed. SERRURE)
p. 457, r. 1-3 Ick schryve datter sal comen eenen coninck, ende worden keyser van den Roomschen rijcke, bij simonye ofte diergelijcke.	p. 459, v. 1-5 E...us, die vroetste meester, Hi seide dat soude een Frederyc comen, Luttel goets tot yemans vromen, Ende werden keyser int roemssche rike By symonien oft dierghelike.	ontbreekt
p. 457, r. 3-7 Ende dese prohetie bewijst hoe de keyser Fredericus zal comen, maer de derde van sijnder gheboorte, sal be- seffen in synen tijt een zwaer oorloge, die opheffen sal onder die hooghste die men weet,	p. 460, v. 6-14 Die keyser Frederic sal risen, Als ons die prophecien bewisen, Ende van der derder gebort Des keysers Frederycs sal commen voert. Een jongelinc van syndert geboort, dat in kersteric sal sijn verhoecht, Ende indien tien als wijt beleffen, Sall een swaer oirloghe opheffen onder die hoechste die men weet	ontbreekt
p. 457, r. 16-19 Seer corts daernaer zal openbaren een grooten strijd, want al de macht van Europen sal met nyde te gader toopen, ende op een velt versamen neghen coningen.	p. 461, v. 61-65 Als hem opheffen sal tot enen stride. Dan sal de macht al van Eropen Met groeter scaren te gader loepen Ende dat sullen versamighen op en velt II coninghen myt groter gewelt,	v. 27-32 sonder int hende van ziere tijt, dan sal openbaren eenen strijt, want al de macht van Europen, die sal met nyde te gader lopen ende versamen up een velt jeghen coninghe met ghewelt.
p. 457, r. 19-22 De prophetie toont hoe- datter dry sullen worden gecroont, den Arent ende des Menschen Sone: Inghe- land is den ghene die men des Menschen Sone heet. Vrankerijck sal wreet sijn op eenen mogende Liebaert,	p. 461-462, v. 66-70 Eusebiüs die prophette doet ons coent Dat hij coninck sal syn ghecroent; Inghelant es die sMenschen sone heet; Vrancrijc sal wesen wreet Op eenen moeghende mechtighen libaert,	v. 33-39 Eusebius, die prophete, toent datter drie af sijn ghe- croent, dats die Arent en smenschen zone; Inghelant zeecht men de ghone, die men smenschen zone heet. Vranckerike sal wesen wreet up eenen vermoghenden liebaert.
p. 458, r. 3-5 Daernaer sal dat volck genaemt worden der 'Weesen acker' want men salder vele weesen ende weduwen maken,	p. 463, v. 102-104 Daerom sal dat velt worden ghenoempt Der Weesen acker alst dartoe coemt Want men sal dar maken wedewen ende weesen.	v. 71-75 daer omme wert dat velt ghenoemt: "Der wedewen acker" als het zoe comt, want men salre maken weesen in der bitterliker vree- zen, ende wedewen zo vele mede.

Tekstuele verwantschap Serrure II/De Voocht

SERRURE II (ed. DE PAUW)	DE VOOCHT (ed. DE PAUW)
p. 485, r. 7 ende als te Sente Pieters te Gent den torre up sal staen,	p. 492, r. 7-9 ende als Ste Pieters turre als eenen spinrocke van het clooster sal sijn ghemaect,

p. 485, r. 8-12 en als men in Sente Jans kercke bachten ende boven omme sal gaen, en als te Sente Niclaus bachten oostwaert ghemaect sal werden ende niet wulmaect, corts daerna so sal men te Gent an de Coestrate heffen ende slaen, vrient jeghen vrient,	p. 492, r. 10-13 Ende als men in Ste Jans keercke sal gaen ondere ende boven, ende als Ste Niclaus keercke sal volmaect wesen, dan sal te Ghendt upstaen vriendt jeghens vriendt,
p. 485, r. 18-19 En als te Gent sal werden ghemaect Sente Michiels brugghe van vitten steene,	p. 492, r. 19-20 Ende als Ste Michiels brugghe sal ghe- maect werden van witte steenen,
p. 485, r. 23-26 So sal daer up twertsende van der brugghe werden ghemaect een taber- nacule van steene met vele roode aensichten, daerin dat sal staen een beelde van Onser Vrouwen,	p. 493, r. 4-7 so salder up het westhende upghemaect werden een ront tabernacule van ghe- backen steenen met vele ansichten daeranne, ende int midden sal staen een beelde van Onser Vrouwe,
p. 486, r. 7-8 en men sal loopen ter Maert met openen bannieren,	p. 493, r. 19 Ende de cleijne wormen sullen loopen met openen bannieren,
p. 486, r. 9-14 Ende eer sij sullen uuter vapene gaen, so sal daer de Prinsse commen up de Maerct, upt Hoechhuus, ende vergheven al die mesdaet die daer ghesciet es gheueest, nochtan dat daer ghedaen wert eenen omeganc bijnnen der stede en dien fortche vant men sal daer plumen sien vlieghen;	p. 493, r. 23-28 eer sij uut de wapen sceeden. Ende dan sal commen den Prince up de Vrin- dachmaerct, op het Hooghehuus, ende vergheven al de mesdaet die daer ghedaen es, nochtan wert es van de cleijne wormen vele fortselijnghe ghevanghen daeromme, dat de steenen als plumen vlieghen sullen,
p. 486, r. 17-21 Ende in dien tijden sal men in Sente Jans kercke onder en boven omegaen, ende dan sal in dien crocht een cleen beeldeken commen, die daer sal verden vereven van eener onbekenden wrouweperssone.	p. 494, r. 3-6 Ende als den crocht van Ste Jans keercke sal wesen volmaect, so salder een beelde in werden verheven, van een onbekende vrauwe, daer groot erreur af commen sal.
p. 490, r. 19-25 ende die veste der voorseide poorten die sal seer vervult werden met Fransscoisschen tonghen, ende sullen Gent winnen tot voor een huijs met twee torren, daer die strate wat breeden sal, voor een huus met rode stichelen ende calomen met platten dake, ende daer wert groot jammere, want men sal daer gaen toten cnoesele int bloet;	p. 497, r. 29 - p.498, r. 4 want de vesten sullen ghevult worden met franchoische tonghen, ende sij sullen de stede van Ghendt winnen tot Huus metten twee turren, ende tot het Huus met een platte dake met roode calommen; daer so sullen sij wederstaen werden, daer sal groot jammere worden bedreven, ende daer soo sal menich mensche dootblijven, want men sal tot den knoeselen in bloet gaen.

Thematisch lopen de teksten van de eerste versie-groep ook in details, geheel gelijk[169] zij het dat ze vormelijk verschillen[170]. Ze gebruiken dezelfde heraldische symbolen[171] maar verschillen qua hoofding[172]. Voor de derde versiegroep (Serrure II-De Voocht) ligt het anders. De Voocht is voor een groot deel haast letterlijk gelijklopend met Serrure II maar is verder aangevuld. In het eerste stuk van de tekst zijn beide versies tot in de details gelijk en ook qua hoofding zijn ze verwant[173], maar in de heraldische symbolen treedt een verschuiving op: bij De Voocht staat de mensenzoon niet meer voor Engeland maar voor 'den eerfhachtigen Prince'.

De Amisinstekst sluit eerst en vooral door zijn thema aan bij de teksten van de eerste versiegroep, nl. door het thema van de Europese strijd en door de voorspelling van een definitieve afrekening. Hij gebruikt dezelfde heraldische symbolen[174]. Tekstueel sluit Amisins niet meer aan bij de eerste versiegroep, daarvoor is de bewerking te ingrijpend en komen er te veel nieuwe elementen bij[175]. De hoofdelementen uit de eerste teksten blijven echter bewaard[176] en ook bepaalde details[177]. De relatie met de

[169] Met uitzondering van de interpolatie die de teksten Serrure I en Granlund vertonen (cfr. supra, p. 431).

[170] Aneseus is in proza, Serrure I en Granlund in verzen.

[171] De arend, koning der vogels, voor Duitsland, de mensenzoon voor Engeland.

[172] Serrure I heeft als hoofding de vermelding Bulscamp, Granlund heeft geen eigenlijke hoofding, Aneseus heeft als hoofding de naam Jan Aneseus en een datum. Cfr. supra, 2.1 en infra, n. 178.

[173] Beide verwijzen in hun hoofding (cfr. supra) naar een 'Smet van Huysse' als naar de eigenlijke auteur van de profetie. De De Voochttekst herhaalt dit ook in zijn explicit: ed. N. De Pauw, p. 501: 'Hier endt die Prophetye van den Smet van Huussen, die over veel jaren ghescreven heeft gheweest bij mij Gillis De Voocht'.

[174] Zelfde symbolen: de arend en de mensenzoon.

[175] Zo bv. de regering van de ever die in geen van de andere versies voorkomt en de invoering van de dierenisotopie (grote en kleine beesten) voor notabelen en gewone volk, die in de derde versiegroep zal uitgebreid worden.

[176] De toestand van algehele onrust, de confrontatie van dezelfde tegenstrevers, de voorspelling van eenzelfde veldslag met een zelfde opzet (uitschakeling van Frankrijk) en met een grotendeels zelfde resultaat (de arend neemt de kroon van Frankrijk maar waar in de eerste versie de Franse kroon bij de Duitse koning blijft zal hij ze bij Amisins aan de Engelse koning — in leen — overdragen).

[177] Zo bv. de bloederigheid van de slag: Aneseus, p. 458, r. 3 'een deluvie van bloede', Amisins, XXVII 'een groete sturtinghe van bloede'; het thema van de weduwen en wesen: Aneseus, p. 488, r. 5-6 'der wesen acker want men salder vele wesen ende weduwen maken', Amisins, XXVII 'die selve dach sal bliven heetende der weduwen dach'; het nemen van Frankrijks kroon als symbool van haar vernietiging: Aneseus, p. 458, r. 10 en 14-15 'den Arent sal ... die croene van Vranckericke winnen ... want men zal den jonghen man, die op Vranckerijck gewan met twee croonen croonen', Amisins, XXVIII 'ende de coninc der voghelen zal hem roven ende nemen die croene vander welker croene de meinsche /sone/ namaels sal verheven worden'. De details hier vergeleken met de Aneseustekst vindt men ook in Serrure I en Granlund.

niet-geïnterpoleerde tekst, de Aneseustekst, is wel sterker dan met de beide andere teksten en dit niet alleen door de gemeenschappelijke prozavorm maar vooral door de hoofding: er is niet alleen de gelijkluidende naam maar ook de vormelijk gelijklopende datering die naar eenzelfde oorsprong terugwijst[178]. Vandaar dat wij menen dat Amisins en Aneseus samen teruggaan op een verloren tekst (X1) die tot de eerste versiegroep behoorde, die vermoedelijk in prozavorm was gezet en waarvan Aneseus inhoudelijk en tekstueel waarschijnlijk een trouwe kopie is. Deze tekst moet op een of andere manier de hoofding gekregen hebben waarop Aneseus en Amisins teruggaan[179].

De andere verbanden (3, 7 en 6) zijn minder sterk. De derde versiegroep (Serrure II-De Voocht) sluit aan bij de eerste via hoofdingselementen[180] en Serrure II sluit aan bij Serrure I/Granlund door de uitdrukkelijke verwijzing naar Bulskamp[181]. Amisins is gerelieerd met de derde versiegroep via indirecte verwantschappen maar vooral door de invoering van een aantal elementen zoals de dierenisotopie die voor het eerst bij Amisins voorkomt en verder uitgewerkt wordt in Serrure II en De Voocht[182]. De derde groep loopt in elk geval via Amisins maar omdat in De Voocht elementen uit de Amisinstekst[183] voorkomen die niet in Serrure II te vinden zijn en omgekeerd[184] veronderstellen we een

[178] Aneseus: 'Noch eene andere Prophetie van den Smet van Huysse, Jan Aneseus, ghemaect den XXIIe Mey 1376'; Amisins: 'Ic Johannes Amisins dichte dese naervolghende prophesyen uten latine jnt jaer m.cc. lxxvj den xijsten dach van meye'. Voor de dateringselementen cfr. supra, p. 400 en p. 429 n. 127.

[179] Cfr. supra, 2.1., noot 126.

[180] Beter gezegd met de Aneseustekst door de gezamenlijke verwijzing naar een 'smet van Huysse' als auteur van de profetie.

[181] Cfr. supra, 2.1., noot 162.

[182] De verdeling van 'het volk' in 'cleene beesten' (= gewone volk) en 'groete beesten' (= notabelen en patriciërs) die we voor het eerst in de Amisinstekst vinden wordt in de derde versiegroep verder uitgewerkt bij Serrure II in 'cleen dierkens' en 'edelen', 'cleene' en 'groete vorremen', 'grote', 'middele' (wethouders) en 'cleene Eeren' en bij De Voocht in 'grote wormen' (edelen), 'middel wormen' (wethouders) en 'cleyne wormen' (gemeentenaren). Ook het door Amisins ingebrachte heraldisch symbool van de bloem (lelie) voor Frankrijk vinden we in de derde versiegroep terug.

[183] Zo bv. het komeetmotief dat bij Amisins uitgebreid voorkomt en even in De Voocht hernomen wordt maar niet in Serrure II; het 'verbijten' van de grote dieren door de kleine, enz.

[184] Een klein maar belangrijk detail in dit verband is een element in de beschrijving van een slagveld dat we alleen in Amisins en Serrure II terugvinden: bij Amisins luidt het dat de bloem optrekt 'in een breet velt, tusschen scerpe doerne ende eenre zee streckende' (Amisins, XXII) bij Serrure II komen de opposanten samen 'up een breet effen velt, bijna vierkant, tusschen scerpe doornen' (Serrure ed. N. De Pauw, p. 491).

verloren tussentekst (X2), een bewerking van Amisins in de zin van de derde versiegroep waarop zowel Serrure II als De Voocht teruggaan[185].

2.3. *De thematische verschuiving*

Binnen deze politiek-profetische traditie doet zich duidelijk een thematische verschuiving voor. De Aneseustekst staat waarschijnlijk het dichtst bij de originele tekst waarvan Serrure I en Granlund iets uitgebreider versies zijn. Deze eerste versie of versiegroep heeft een sterke eenheid op thematisch vlak en is tekstueel nauw verwant. Het verhaal is opgebouwd rond twee centrale elementen: het eerste is een grote strijd tussen Frankrijk, Duitsland en Engeland die in Vlaanderen zal worden uitgevochten — een Europese oorlog —, het tweede element is de eindtijdverwachting zoals die haar uitdrukking vindt in de eindkeizerlegende. Het schema van het verhaal vinden we in zijn meest eenvoudige vorm weergegeven in de Aneseustekst: er komt een Rooms keizer en een tijd van algemene onrust, onvrede en tweestrijd. Dit culmineert in een Europese strijd tussen Frankrijk, Engeland en Duitsland met Vlaanderen als strijdtoneel. De verschillende partners worden heraldisch-symbolisch voorgesteld, met uitz. van Frankrijk: Duitsland is de arend, Engeland noemt men de mensenzoon, Vlaanderen wordt aangeduid als het land van de leeuw. Na de slag (en slachting) waarin de arend het wint, zal Frankrijk ophouden met bestaan en de overwinnaar zal de Franse en de Duitse kronen verenigen, m.a.w. het oude imperium weer herstellen door de hereniging van Oost- en West-Francië. De mensenzoon (Engeland) zal vrede sluiten met de arend (Duitsland) en de overwinnaar (een jonge man) ontpopt zich als de eindkeizer die naar het H. Land trekt en dit verovert, waarna dan het eind der tijden komt. De teksten Serrure I en Granlund zijn iets wijdlopiger maar thematisch zijn ze dezelfde.

De Amisinstekst geeft ons als enige getuige een tweede, zwaar bewerkte versie van dit gegeven. Het verhaal heeft nog als centraal thema en hoogtepunt een Europese strijd maar zowel de aanloop daartoe als de gevolgen ervan worden uit het gebied van de legende getrokken,

[185] Bovengeciteerde elementen maken het moeilijk De Voocht te zien als een directe bewerking van de Serrure II tekst zoals we deze voor ons hebben, wat dan een eenvoudige filiatie Amisins ⟶ Serrure II ⟶ De Voocht zou geven. Daarom achten we het waarschijnlijker de filiatie Amisins — Serrure II/De Voocht via een verloren tussenschakel te laten lopen waar dan zowel Serrure II als De Voocht op teruggaan. Ook hier is het onmogelijk binnen het bestek van dit artikel alle nuances uit te werken en beperken wij ons tot de hoofdlijnen.

aangepast aan en toegepast op de reële politieke toestand van de 14de eeuw. Aanleiding tot de strijd is niet alleen meer een vaag omschreven algemene onrust en onvrede maar meer bepaald de Honderdjarige Oorlog, de politieke strijd tussen Frankrijk en Vlaanderen en het Westerse Schisma. Het hoofdmotief van een Europese strijd waarin Frankrijk ten onder gaat — het wraakmotief — blijft behouden maar de afloop ervan is gewijzigd: niet de Franse en de Duitse kronen worden herenigd maar de Franse kroon gaat naar Engeland, wat past binnen het kader van de Honderdjarige Oorlog en de Engelse claim. Bovendien trekt geen Rooms koning meer naar het H. Land — het zuivere element van de eindkeizergedachte is uit deze versie verdwenen — maar Engeland en Duitsland zullen de paus en de Kerk in hun waardigheid herstellen, met andere woorden het Westers Schisma beëindigen: met de ondergang van Frankrijk verdwijnt de Clementijnse obediëntie en het gezag van de Urbanistische obediëntie wordt veralgemeend. De heraldische symbolen uit de eerste versie zijn bewaard maar aangevuld met de bloem (fleur de lys) voor Frankrijk en de ever waarin men een personificatie van Jacob van Artevelde kan bespeuren. De rol van de ever is echter al uitgespeeld vóór de strijd.

Tenslotte is er de derde, nog meer bewerkte versie waarin de nadruk nog sterker ligt op de Vlaamse en specifiek Gentse politieke lotgevallen. Serrure II en De Voocht zijn duidelijk erg nauw verwante getuigen van eenzelfde tekst waarvan De Voocht een verder doorgetrokken bewerking geeft dan Serrure II. Zowel uit Serrure II als uit De Voocht zijn alle verwijzingen naar de eindkeizerlegende verdwenen. De heraldische symboliek ondergaat een wijziging: de mensenzoon staat bij De Voocht niet meer voor Engeland maar voor de erfprins, de rechtmatige heer van Vlaanderen. De aanloop tot de strijd wordt teruggebracht tot die politieke evolutie waarin Gent centraal staat en begint ook niet zo vroeg als de tweede versie: de eerste politieke gebeurtenis waarop gealludeerd wordt is vermoedelijk de slag bij West-Rozebeke. Waar de Amisinstekst de lotgevallen van Vlaanderen schildert voor de periode 1300-1385 wordt hier ten hoogste de periode 1382-1390 opgeroepen met Gent als centrum. Daarna wordt de identificatie van de politieke allusie haast onmogelijk en loopt het verhaal van beide teksten ook uiteen. In Serrure II wordt het thema van een finale eindstrijd nog behouden, zij het zeer afgezwakt. Het stelt als eindresultaat dat Gent, in de strijd tegen Frankrijk door Engeland geholpen, de Engelse koning ook tot haar koning kiest. Duitsland neemt nog deel aan de strijd maar speelt geen beslissende rol meer. In de tekst van De Voocht is er zelfs geen sprake meer van een

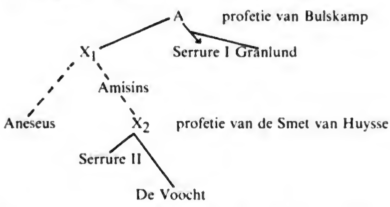
eindstrijd: hij neemt wel enkele gegevens over van de directe voorbereiding tot de strijd maar gaat er niet op door. Hij voegt er een aantal gegevens aan toe die kunnen beschouwd worden als een allusie op de evolutie van de Nederlanden in de 16de eeuw. Dan herneemt hij het thema van een veldslag 'op het Bulscampveld' die echter geen enkele trek meer vertoont van een eindstrijd en die ook geen enkel resultaat schijnt op te leveren: Vlaanderen blijft in moeilijkheden en geweld zal geweld blijven uitlokken 'al eenen ronden houppele' in een infernale vicieuze cirkel.

2.4. *De stemma relationum*

Welk groeimodel kunnen wij nu op basis van dit onderzoek van deze profetische traditie vooropstellen en welke plaats bekleedt de Amisinstekst daarbinnen?

Een eerste versie of versiegroep vormen de teksten Aneseus, Serrure I en Granlund[186]. Hun sterke verwantschap niet alleen op thematisch vlak maar ook tekstueel is voldoende aangetoond. Serrure I en Granlund vormen daarbij een subgroep door hun vorm en door de ingeslopen interpolatie. Als eerste element kan men een oorspronkelijke (verloren of nog niet gekende) tekst in versvorm veronderstellen (A) ontstaan ca. 1297-1302, waarvan de Aneseustekst de meest getrouwe weergave biedt, zij het dan in prozavorm. Het is een vrij korte tekst die als thema een 'Europese' strijd heeft tussen Frankrijk, Engeland en Duitsland en die uitgevochten wordt in Vlaanderen. De afloop van de strijd sluit aan bij de eindkeizerlegende. Van deze oorspronkelijke tekst (A) zijn ook Serrure I en Granlund vrij getrouwe getuigen, zeker wat betreft de vorm (verzen). Zij zijn iets wijdlopiger uitgewerkt en vertonen beiden een interpolatie[187]. Van deze eerste versie, de 'profetie van Bulscamp' krijgen

[186] Stemma relationum: grafische voorstelling



[187] De door N. De Pauw voorgestelde tekst, samengesteld door een collationering van

we dus twee aftakkingen: een eerste is de subgroep Serrure I-Granlund, de tweede aftakking is een hypothetische tekst X 1 mogelijk in versvorm maar vermoedelijk al in prozavorm die een eigen identificatie moet hebben gekregen waar zowel Aneseus als Amisins op teruggaan[188]. Aneseus is dan een late getuige die echter het dichtst bij de oorspronkelijke tekst aansluit.

Een tweede stadium binnen deze teksttraditie is de Amisinstekst. Hoofding en vorm wijzen op een verwantschap met de Aneseustekst maar de inhoud heeft ingrijpende wijzigingen ondergaan. Het thema van de eindstrijd is bewaard evenals de heraldisch geïnspireerde symbolentaal maar zowel de aanloop tot de strijd als de gevolgen ervan zijn aangepast aan de reële politieke situatie van Vlaanderen. In een breed uitgesponnen verhaal vóór de strijd alludeert de schrijver op de lotgevallen van Vlaanderen in de periode 1300-1380 en de afloop van de strijd past niet meer binnen het kader van de eindkeizerlegende maar stelt een reële politieke wens — de nederlaag van de Franse koning — voorop. Deze tekst dateert uit de jaren 1382-1385.

Het derde stadium van deze teksttraditie vinden we terug in de Serrure II en de De Voochttekst. De tekstuele verwantschap van de eerste helft van beide teksten duidt op een zelfde afstamming. De hoofding van Serrure II verwijst naar een verwantschap met Aneseus en Amisins maar Serrure II en De Voocht zijn thematisch te verschillend van Aneseus en Amisins om een directe afhankelijkheid te veronderstellen, vandaar de inlassing van een hypothetische basistekst (X 2) gerelieerd met Aneseus en Amisins, waarop Serrure II en De Voocht beiden teruggaan. Serrure II en De Voocht betrekken de verhaalde politieke gebeurtenissen sterk op de geschiedenis van Gent en beginnen met hun politieke allusies ook later dan de Amisinstekst. Het motief van de finale afrekening raakt op de achtergrond bij Serrure II en vervalt zelfs bij De Voocht. De eerste helft van beide teksten loopt thematisch helemaal gelijk en vertoont een sterke tekstuele verwantschap. De tweede helft verschilt en De Voocht heeft ook de politieke gebeurtenissen van zijn eigen tijd (tot ca. 1600) toegevoegd. In het gebruik van heraldisch-symbolische elementen wijkt De Voocht af van de andere teksten.

de Aneseustekst en de Serrure I-Granlund komt vermoedelijk vrij dicht bij wat de oorspronkelijke tekst (A) kan geweest zijn.

[188] De hoofdingsverwantschap (cfr. 2.2.) tussen Aneseus en Amisins maakt deze hypothetische schakel noodzakelijk.

BIJLAGE

Ic Johannes amisins dichte dese naervolghende prophesye
uten latine jnt jaer m.cc.lxxvj. den xijsten dach van meye.

I

Het zal commen de tijt dat de printchen vander weerelt zullen werden wel ghemint ende zeere ontsien omme hare gherechtichede. In dien tijden zaelt wesen goet volc ende gode zeere ontziende ende zullen zeere uut trecken de wet gods; ende god zal hem verleenen victorye omme hare groete oemoedichede ende omme haer groete karitate, ende omme hare gherechtichede zal haer lant meerderen ende vervullen met goede; ende god zal hem laten winnen den zelven staet daer hij doot ende levende in was, ende daer zullen zij gode loven ende dienen eenen langhen tijt.

II

Binnen deser tijt zal verrijsen groete verradenesse ende groete twiste onder de printchen vander weerelt ende zonderlinghe onder alle de meeste heeren die dan zijn zullen, zo dat zij donnoezel volc van kerstijnhede zullen doen vechten onderlinghe, zo dat die heleghe steden zullen werden verloren omme de groete overdye ende nijt ende de zonden die zij doen zullen; ende de stat zal verloren bliven toot dien tijden dat zal commen des meinschen zone, commen over een vliet van watre toot in eens leeuws lant dat zeere machtich wesen zal met velen jonghen dieren; ende daer mede zal hij hem regieren dat hij daer in zal varen ende heeren ende rijden ende surcours doen den leeuwen.

III

Ende in dien tijden zal rijsen onder die dierkine een fel upset zo dat die dierkine daer bij verbiten zullen een groet deel vanden beesten

* De verwijzing MNW is naar E. Verwijs en J. Verdam, *Middelnederlandsch Woordenboek* ('s Gravenhage, 1885-1929).

I.4 *uut trecken*: beoefenen, MNW VIII, 679.

I.8 *den zelven staet daer hij doot ende levende in was*: staat van Christus, zonder zonden, MNW VII, 1889 (2).

II. 10 *hem regieren*: zich richten op, zijn weg kiezen of bepalen, MNW VI, 1200 (II).

II.11 *heeren*: met een leger verwoesten, MNW III, 364.
rijden: een krijgstocht ondernemen, MNW VI, 1351.
surcours doen: te hulp komen, MNW, VII, 2436 en 942-943.

III.1 *upset*: opstand, samenzwering, MNW V, 1844 (7).

die bringhen zal des meinschen zone, ende bringhen ter doot zo dat hij zeere vervaert zal werden ende keeren weder over twater danen dat hij quam.

IV

Curtelinghe zal rijsen een twist tusschen des leeus lande ende der bloumen, zo dat de bloume commen zal met meneghen meinssche van bloumen ende van beesten groet ende cleene, ende zal commen up die zuutsijde van des leeus lande ende zal doen stichten casteelen up de cante, ende zal in des leeus lande doen destruweren casteele ende steden; ende dan zullen die cleene beestkine van sleeus lande trecken der jeghen ende zullense destruweren ende hare macht slaende ende jaghende, zo dat de macht der doot zal bliven up tvelt vaste bij eenen casteele die te broken zal wesen, datmen wonder deraf spreken zal toten hende vander weerelt.

V

Curtelinghe na desen tijt zullen hem die groete beesten van sleeus lande zo hoeghe draghen ende donrecht zo hoeghe up bringhen jeghen die cleene beestkine, ende sullense slaen ende bedrucken zwaerlike.

VI

In dien tijt zal rijsen een hever die hem zal zetten jeghen die groete beesten, zo dat hijse metter hulpen vanden cleenen beesten zal nieuten, ende die groete beesten veriaghen ende versenden al zo waer dat hijse vinden zal, ende al de hulpe des leeus veriaghen uut harer jeghenoeden.

VII

In des hevers tijt zal paeys ende karitate nederghevelt wesen wel zeere, ende men zal lettel houden van der clergye ende dit zal wesen omme datmen zo jonghe kindere papen maken zal; ende in alle vierweechsceeden zalmen zetten beelden omme exempel te nemene ende men zalre cume up zien.

IV.8 *zo dat de macht der doot zal bliven*: de macht blijft bij (aan) de dood, de macht wordt uitgeschakeld, MNW I, 1303.

IV.9 *vaste bij*: dicht bij, MNW VIII, 1294.

VI.2 *nieuten*: emend. hs. *nieuven*, te niet doen, vernietigen, MNW IV, 2419 en 2435-2440.

VI.5 *jeghenoeden*: buurt, omgeving, land, MNW III, 1035-1036.

VII.5 *cume*: nauwelijks, ternauwernood, MNW, III, 2205-2208.

VIII

Ende de hevere zal wesen fel, no gode no den duvel ontsiende, ende zijn beghin wert goet ende dende quaet; hij zal wonder werken, groete steene zal hij maken ende veriaechde beesten in bringhen.

IX

Binnen des hevers tijden zal wedercommen des meinschen zone van over twater, draghende drie beesten an zijnen hals; ende hij zal den hever zo verchieren met goude ende met zelvere ende met andren beesten die hem naest gheseten zijn, ende zweeren alle met hem; ende zij zullen daer af verbliden zeere; ende des meinschen zone zal commen in des leeus lant met groeter blijscap, ende trecken daer duere met groeter moghentheden van beesten, ende daer zal hij der bloumen doen scade ende groete onneere meer dan zo ye ghecreech.

X

In dien tijden zal thoeft der kerstijnheyt daer senden .iij. jonghelinghe, de welke zullen maken een accoort een stic gheduerende ende dat voor eenen casteel met meneghen turre; ende dat accoort zalmen qualike houden, ende des meinschen zone zal weder keeren danen hij commen es.

XI

Curtelinghe na desen tijt zal werden stijfheyt van coorne, ende tvolc zal zeere wonderlic wesen ende zeere quaet.

XII

Binnen den naesten jare zal openbaren ontrent des leeus lant een commete dat es een sterre met iij sterten, den eersten stert oestwaert den anderen noortwaert ende den derden zuutwaert.

XIII

Int selve jaer zal wesen een groet strijt noortwaert daer vele groeter heeren zullen bliven ende namelike principael. Int tselve

VIII.1 *fel*: boosaardig, MNW II, 792.
VIII.2 *wonder werken*: emend. hs. *w. der werken*, grote daden stellen, MNW IX, 2274.
VIII.3 *steene*: kerkers, gevangenissen, MNW VII, 2012.
IX.9 *zo*: Vlaamse vorm voor *zij* (3de pers. enk. vr.), MNW VII, 1456.
XI.2 *wonderlic*: schandelijk, onbehoorlijk, vreemd, zonderling, MNW IX, 2789-2790.
XIII.2 *namelike*: en voornamelijk, hoofdzakelijk, MNW IV, 2165-2169.
principael: de voornaamste, MNW VI, 686-687.

jaer des strijts ne zullen de heeren gheene victorye hebben maer ongheval, zo datmen al kerstijnheyt rauwe zal moghen driven.

XIV

Int selve jaer zal werden verbeten die hever ende versleghen vanden beesten dien hij jn hulpen was.

XV

Binnen den naesten jare zal werden een groet strijt oestwaert daer jn zal bliven de bloume der beesten van oesterrijke omme donrecht dat zij sterken zullen.

XVI

Jn dat selve jaer zal tvolc zeere quaet wesen ende gherechtichede zalmen achter steken.

XVII

Ende jnden zelven tijt zal commen een hout duvel onder de lieden ende die zal up bringhen nieu loey ende men zal cume yemende ghelijc doen; ende vander wullen die de beesten draghen zalmen niet wonderlicx ghenouch connen ghevisieren; ende men zaels noch vele meer doen binnen den naesten jare.

XVIII

Daer naer binnen curten tijden zal commen des meinschen zone ende ghereeden hem ende commen up die bloume, ende hij zal jnder bloumen lant destruweren poorten ende casteelen; ende die bloume zal daer jeghen commen met groeter menichten ende moghentheyt; ende zullen vergaderen up een velt ende daer werdt een vreeselic strijt zuutwaert van des leeus lande; ende daer zal bliven al de macht die de bloume daer bringt ende oec alle de meeste die metter bloumen zullen zijn; ende des meinschen zone zal tvelt behouden maer hij zal verlies hebben, ende van danen zal hij trecken up de cautre van des leeus lande ende daer zal hij doen Asselgieren eenen casteel zonder ghenade.

XIX

Curtelinghe naer desen tijden zalmen verstaen ende ende hoeren

XVI.1 *quaet*: slecht, kwaad, boos, verdorven, MNW VI, 807-819.
XVII.4 *ghevisieren*: uitdenken, verzinnen, MNW II, 1809.

groet wonder vandes meinschen zone; hij zal zegghen ende doen eenen heesch dat hij heere es van des leeus lande ende zaelt heeschen over een recht.

XX

Uuten welken dinghen zal commen een onpaeys ende hatye tusschen des meinschen zone ende den cleenen beesten van des leeus lande.

XXI

Ende de heere van des leeus lande zal voort commen ende wel ghemint zijn van zijnen beestkinen, zo dat des meinschen zone zal trecken up deen zijde van des leeus lande ende legghen den heesch neder, ende keeren weder ter steden danen hij quam.

XXII

In dien tijden zal paeys ende caritate bestaen al doot te wesene, ende thoeft der kerstijnheyt zal ter erden verdrouft wesen, paeys ende minne zal cleene wesen onder de lieden, deen zal den anderen tsine nemen, tpaeyment der weerelt zal wonderlic gheordinert wesen ende deen jaer van maecxele arghere dan dandre.

XXIII

Curtelic na desen tijt zal haer de bloume ghereeden ende commen met Al dat zo vermach, ende zal commen jn des leeus lande ende zal destruweren poorten ende casteelen, ende sal trecken jn een breet velt tusschen den scerpen doerne ende eenre zee streckende.

XXIV

In desen tijden zal des meinschen zone hem ghereeden ende zal te scepe ligghen met groeter moghentheden omme des leeus lande te goede te werdene; ende overdye zal een stic ghedueren ende alle de weerelt duere zal wesen onpaeys ende onminne, Caritate ende paeys zalmen al vergheten, mendycante zullen dan zeere cranken, thooft der weerelt ende der heleghen kerken zal staen zonder bescermenesse.

XIX.3 *heesch doen*: aanspraak maken op; *heeschen over een recht*: als recht opeisen, MNW III, 236.

XXI.1 *voort commen*: op het voorplan komen, MNW IX, 1166-1168.

XXIII.4 *scerpen doerne*: emend. hs. *serpent doerne* naar analogie met hs. Serrure II, cfr. De Pauw, *o.c.*, p. 491.

XXV

Vele tempeeste zullen dan weesen beede te watre ende te lande. Jn dien tijde zalmen weduwen ende weesen zeere vercrachten ende thare nemen; ende tvolc zal glorie ende ghenouchte hebben Jn zijne quaethede ende wesen al zonder vreese.

XXVI

In dien selven tijden saelt wesen tbeste ende tvulste jaer van ellen zaken datmen ghepeinsen zal moghen; ende binnen dien jare zalmen jn kerstijnhede poorten ende casteelen destruweren vele.

XXVII

Int beghin vanden anderen jare daer naer zal commen die coninc der vughelen ende der wilder dieren ende zal vergaderen een groet heere, ende zal commen jn des leeus lant den leeuwe ende des meinschen zone te goede werden; ende zullen vergaderen up een velt jntanscauwen des bloumen ende daer zal werden een vreeselic strijt ende een groete sturtinghe van bloede; daer zal doot jn bliven al dat quaet es ende de goede zullent behouden. De kindere die boven xv. jaer hout zullen wesen zullen thaensichte darewaert keeren; die selve dach zal bliven heetende des weduwen dach toten hende vanden weerelt; ende daer blive doot de tweedeel van kerstijnhede.

XXVIII

Up den zelven dach zal thoeft des bloumen daer doot bliven zonder slach ende zonder stoet, ende de coninc der voghelen zal hem roven ende nemen die croene; vander welker croene de meinsche (zone) zal namaels verheven worden.

XXIX

Up dien selven tijd zal rijsen eenen groeten strijt onder die ongheloeveghe lieden duerende iij daghe zo dat de tweedeel doot zal bliven groete; vreese ende ancxene zal wesen al de weerelt duere ende elc levende meinsche zal wanen hebben den clop.

XXVIII.3 *zone*: add.
XXVIII.4 *verheven*: van verheffen, een leen verheffen (relevare), MNW, VIII, 1817 (10).
XXIX.4 *wanen hebben*: vrezen, MNW IX, 1525 (2) en 1672 (2).
den clop: de genadeslag, het einde, MNW III, 1584.

XXX

Ten hende van desen selven jare zal de coninc der voghelen ende des meinschen zone up heffen thoeft der kerstijnhede ende de heleghe kerke, ende zullense zetten jn meerdre weerdicheden dan zo ye was te voren; ende tvolc zal goed wesen, caritate zal hoeghere rijsen dan zo ye te voren was.

ANDRIES WELKENHUYSEN

LA PESTE EN AVIGNON (1348) DÉCRITE PAR UN TÉMOIN OCULAIRE, LOUIS SANCTUS DE BERINGEN (ÉDITION CRITIQUE, TRADUCTION, ÉLÉMENTS DE COMMENTAIRE)

C'est à Dom Ursmer Berlière, un des grands historiens belges du début de ce siècle[1], que revient l'honneur d'avoir 'découvert' Louis Sanctus de Beringen. Dans une communication faite le 12 décembre 1904, lors de l'inauguration de l'Institut Historique Belge de Rome, Dom Ursmer perça l'anonymat qui jusque-là avait plané sur le mystérieux ami de Pétrarque désigné par le sobriquet honorifique de 'Socrate'. Sur la base d'une série imposante de documents pontificaux (suppliques, lettres, collectories), le savant bénédictin y prouva péremptoirement que le 'Socrate' de Pétrarque s'appelait en réalité Ludovicus Sanctus (ou, de son nom flamand, Lodewijk Heyligen) et qu'il était originaire de Beringen, petite ville de la Campine limbourgeoise[2].

Il démontra en outre qu'un des principaux témoignages contemporains sur la 'peste noire' en Avignon, une lettre datée de la ville papale le 27 avril 1348 et adressée au chapitre de Saint-Donatien à Bruges, avait pour auteur ce même Louis Sanctus.

Transcrite un peu plus tard (env. 1356) dans le *Breve chronicon Flandriae*, cette lettre était, du moins en puissance, connue du monde savant à partir de 1856, date de sa publication dans la *Collection des chro-*

[1] Cf. J. Cuvelier,'Dom Ursmer Berlière', *La Commission Royale d'Histoire, 1834-1934* (Bruxelles, 1934), p. 265-271.

[2] Cf. U. Berlière, *Un ami de Pétrarque. Louis Sanctus de Beeringen* (Rome-Paris, 1905). Contributions ultérieures du même savant: 'Louis Sanctus de Beeringen', *Leodium*, 8 (1909), p. 6-9; 'Sanctus (Louis Heyligen, dit)', *Biographie nationale* [...] *de Belgique*, XXI (Bruxelles, 1911-1913), col. 283-284 [1911]. Voir, pour plus ample informé, notre étude sur 'Louis Sanctus de Beringen, ami de Pétrarque, et sa *Sentencia subiecti in musica sonora*', *'Sapientiae doctrina'. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour* (Leuven, 1980), p. 386-427, spéc. p. 386-394, avec les notes 1 à 41, où la bibliographie de recherche consacrée à Louis Sanctus ainsi que les références secondaires d'une certaine importance sont consignées. Ajouter en dernier lieu: C. Renardy, *Les maîtres universitaires du diocèse de Liège. Répertoire biographique* (Paris, 1981), p. 387-388, n° 559.

niques belges inédites[3]. Et en effet, depuis 1863 l''anonyme d'Avignon' ou le 'chroniqueur flamand' apparaissaient çà et là dans la littérature traitant de la grande épidémie du 14ᵉ siècle, mais ce n'est qu'exceptionnellement que l'un ou l'autre auteur (allemand, on s'en doute) faisait état d'une manière un peu plus circonstanciée des informations précieuses que le document fournissait[4].

Quant à la révélation, en 1904, de l'identité de son auteur, elle ne semble guère avoir stimulé ou aiguisé la curiosité scientifique. Ce n'est qu'au compte-gouttes, oserait-on dire, que le véritable nom de Louis Sanctus a pénétré dans la littérature[5]. D'aucuns continuent à parler de l''anonyme d'Avignon' ou du 'chroniqueur anonyme de Flandre'[6]. Un

[3] Ou pour être tout à fait exact, depuis le 7 juillet 1851, date du rapport de É. Gachet à la Commission Royale d'Histoire, publié dans le *Compte rendu des séances de la Commission Royale d'Histoire*, II, 2 (1851), p. 151-155. Dans ce rapport sur le manuscrit de Bruxelles contenant le *Breve chronicon*, 17 lignes (p. 154-155) sont consacrées à la lettre d'Avignon.

[4] Le premier en date, à notre connaissance, à renvoyer à la lettre du 'chanoine de Bruges' (bien que sans aucune référence) est J. Kervyn de Lettenhove, dans *Le premier livre des Chroniques de Jehan Froissart* [édition annotée], II (Bruxelles, 1863), p. 398, n. 1 [nous y reviendrons: voir note 43]. R. Hoeniger, *Der schwarze Tod in Deutschland* (Berlin, 1882), la mentionne à plusieurs reprises et en reproduit, en appendice (p. 137-140), le texte intégral. K. Lechner, *Das große Sterben in Deutschland in den Jahren 1348 bis 1351* (Innsbruck, 1884), la cite de même, mais en se référant à Hoeniger; O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen* [...] *seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, 3. Auflage, II (Berlin, 1887), p. 22, n. 2, renvoie aussi à Hoeniger; F.A. Gasquet, *The Great Pestilence* (*A.D. 1348-9*) (London, 1893), p. 39-42, en traduit de larges extraits. Ne font pas mention de notre texte, bien qu'on fût en droit de s'y attendre: L.-A. J. Michon, *Documents inédits sur la grande peste de 1348* (Paris, 1860); J.F.C. Hecker, *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters* [...] in erweiterter Bearbeitung herausgegeben von A. Hirsch (Berlin, 1865); A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie*, IV (Paris, 1904), p. 48-49: *Peste de 1348*.

[5] Guillaume Mollat et B. Guillemain, spécialistes chevronnés des études avignonnaises, paraissent parfaitement renseignés; voir p. ex. G. Mollat, *Les papes d'Avignon* (Paris, 1912), et éditions ultérieures, jusqu'à la 10ᵉ (*ibid.*, [1965]); Id., 'Clément VI', *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XII (Paris, 1953), col. 1129-1162 [1952]; B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon* (Paris, 1962). A. Pélissier, *Clément VI le Magnifique* (Brive, [1951]), largement tributaire de Mollat et d'autres, le cite correctement lui aussi. De même récemment: J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge* (Rome, 1980), p. 96, n. 16, et p. 203-204; Id., 'Ce qui fait changer la mort dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge', *Death in the Middle Ages* (Leuven, 1983), p. 117-133 (spéc. p. 127). Pour A. Coville, J.-N. Biraben et Michel Mollat, voir la note 7.

[6] Pour F.A. Gasquet, *The black death of 1348 and 1349* (London, 1908) [= édition retouchée de l'ouvrage cité en note 4], l'auteur de la lettre reste 'a certain Canon of the Low Countries' (p. 44). G. Sticker, *Abhandlungen aus der Seuchengeschichte*, I, 1 (Gießen, 1908), parle du 'Clericus anonymus' (p. 56). La 'lettre d'Avignon', sans autre précision, est citée par A. Hofmeister dans *Die Chronik des Mathias von Neuenburg*, I (Berlin, 1924), p. 264, n. 1 et 4, et par E. Wickersheimer, *Les accusations d'empoisonnement portées pendant la*

tel, mieux informé, l'appelle tantôt correctement 'Louis Heiligen ou *Sanctus* de Beeringen', tantôt — non sans quelque désinvolture — 'Beeringen de Saint-Donatien'[7]. Pour d'autres encore, Louis Sanctus et sa lettre restent dans l'obscurité[8].

Aussi voudrions-nous attirer de nouveau l'attention sur la lettre de notre compatriote, d'autant plus que nous croyons être à même de fournir quelques précisions sur ses relations avec Saint-Donatien de Bruges et d'améliorer en plusieurs endroits, sur la base surtout d'un manuscrit polonais inexploité jusqu'ici, la recension du texte contenue dans l'édition, bien plus que séculaire, des *chroniques belges*. Nous nous attacherons d'abord à présenter les résultats de nos recherches sur l'auteur et la tradition du texte, ensuite à établir une nouvelle édition avec notes de critique textuelle, enfin à donner un essai de traduction française suivi de notes explicatives. Le tout constituera notre apport personnel à cette 'pâture médiévale' dont se régaleront le dédicataire et ses amis *ex omni tribu et lingua* (*Apoc.*, 5,9), et non en dernier lieu ses nombreux amis de Pologne. Disons donc aux uns 'bon appétit', aux autres 'smacznego'!

première moitié du XIVe siècle contre les lépreux et les Juifs (Anvers, 1927), p. 2, n. 14. P. Ziegler, *The Black Death* (London, 1969), ne connaît pas non plus l'identité de cet 'unnamed canon writing to a friend in Bruges' (*sic*, p. 65) dont il traduit quelques brefs passages. Il en est de même dans un des grands livres à succès (mérité d'ailleurs) des dernières années: B.W. Tuchman, *A distant mirror. The calamitous 14th century* (New York, 1978), p. 102: 'an anonymous Flemish cleric in Avignon' (se référant à Ziegler: cf. p. 626). Voir aussi sous Biraben et Michel Mollat à la note 7.

[7] *Sic* A. Coville, 'Écrits contemporains sur la peste de 1348 à 1350', *Histoire littéraire de la France*, XXXVII (Paris, 1938), p. 386 et 387. J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste*, I-II (Paris-La Haye, [1975-1976]), se réfère à Coville pour l'appeler tantôt 'Louis Sanctus de Beeringen' (I, p. 54, n. 57), tantôt le 'chantre de Saint-Donatien d'Avignon' (*sic*: *ibid.*, p. 50 et p. 56, n. 66; voir aussi: II, p. 51 et 119); mais sait-il que l''anonyme d'Avignon' (I, p. 82, n. 119), qu'il cite d'après Sticker (voir note 6), lui est identique? Michel Mollat, *Genèse médiévale de la France moderne* [Paris, 1970], traduit les deux tiers de la lettre (p. 38-41), qu'il attribue à 'Louis de Boeringen' (*sic*, p. 38); dans son étude sur *Les pauvres au moyen âge* [Paris, 1978], le même auteur parle de la 'lettre d'un chanoine néerlandais' (*sic*, p. 239), sans plus.

[8] K. Sudhoff, un des tout grands noms en histoire de la médecine, dressant une liste impressionnante de 288 'Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des "schwarzen Todes" 1348', *Archiv für Geschichte der Medizin*, 4 (1911 [*immo* 1910]) à 17 (1925), *passim*, ne cite pas notre texte, sans doute parce qu'il n'est pas édité séparément comme 'Pestschrift'. A.M. Campbell, *The Black Death and men of learning* (New York, 1931), ne semble pas le connaître. J. Grimm, *Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania* (München, [1965]), s'étend longuement (p. 111-128) sur des 'classiques' comme Boccace et Pétrarque (tous les deux postérieurs à Sanctus et, selon nous, tributaires de lui), mais ne mentionne pas la lettre d'Avignon, probablement parce que, d'après lui, elle ne ressort pas au domaine de la 'literarische Darstellung'.

I. Auteur et tradition du texte

Louis Heyligen, né à Beringen vers 1304[9], clerc du diocèse de Liège, s'était mis de bonne heure, en 1330 au plus tard, au service de Jean Colonna, cardinal-diacre du titre de Saint-Ange, résidant à la cour pontificale d'Avignon[10]. Louis qui, au dire de Pétrarque, était roi au royaume de la musique et eût mérité de porter le nom d'Aristoxène (le plus grand musicographe de l'Antiquité), si le sobriquet de 'Socrate' ne lui fût déjà consacré[11], fut accueilli dans la *familia* du cardinal au titre de *magister in musica* et de chantre de sa chapelle[12]. La haute protection, sans doute, du cardinal Colonna lui valut une série de prébendes et de bénéfices ecclésiastiques, la plupart dans sa lointaine patrie de Flandre[13]. C'est ainsi qu'en 1336, le 13 mai, il fut nommé par Benoît XII chanoine de Saint-Donatien de Bruges avec expectative de prébende. Après six ans d''expectative' pure et simple[14], il obtint une nouvelle provision dès les premiers jours du pontificat de Clément VI, le 22 mai 1342. Celle-ci ne tarda pas à produire son effet: dès le 30 août suivant, Sanctus obtint la chantrerie de Saint-Donatien, devenue vacante par la mort de Nicolas de Bouchout, chanoine de Bruges et, comme lui, chapelain de Jean Colonna en Avignon[15]. Toutes ces données nous sont fournies par des documents pontificaux conservés aux Archives Vaticanes et exploités selon les règles de l'art par Dom Berlière[16].

[9] Cf. Petrarca, *Familiares*, 9, 2 [lettre adressée à 'Socrate'], 8, ed. V. Rossi, II (Firenze, [1934]), p. 215: *Hec* [sc. *mirica Campinie*] *te...genuit...illo ipso tempore quo ego procul alio terrarum orbe nascebar*. Pétrarque naquit le 20 juillet 1304.

[10] Cf. É. Van Cauwenbergh, 'Colonna (Giovanni)', *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XIII (Paris, 1956), col. 335.

[11] Petrarca (voir note 9), *ibid.*: *cumque te ars musica in qua regnas, Aristoxenum dici vellet, vicit iudicium amicorum ut noster Socrates diecereris*; cf. Welkenhuysen, 1980 (voir note 2), p. 412-413.

[12] Cf. *Reg. Avin.*, 35, f. 524^{v}: document daté du 28 février 1330, adressé à 'Ludovicus de Beringhen, dictus Sanctus' en tant que *cantor* et *familiaris* du cardinal: texte publié par Berlière, 1905 (voir note 2), p. 31-32.

[13] Sur la 'politique bénéficiale' de la cour d'Avignon en général, voir G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon* (Paris, 1921): pour la Flandre en particulier: A. Fierens, 'Ons prebendenwezen onder de pausen van Avignon', *Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde*, 1921, p. 809-848.

[14] Cf. B. Guillemain, *La politique bénéficiale du pape Benoît XII* (Paris, 1952), p. 50: 'Longue est l'attente des clercs'...

[15] Sur Nicolas de Bouchout et Louis Sanctus chapelains du cardinal Jean Colonna: Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 261.

[16] Cf. *Reg. Avin.*, 49, f. 269^{r-v} [13 mai 1336]; 59, f. 298^{v}-299^{r} [22 mai 1342]; 57, f. 112^{r-v} [30 août 1342]: textes publiés par Berlière, 1905 (voir note 2), p. 33-36.

Mais Dom Berlière n'avait pas interrogé les fonds d'archives conservés en Belgique. Et c'est là, à Bruges notamment, que nous trouvons encore quelques informations supplémentaires sur les relations du chanoine-chantre en Avignon avec le chapitre dont il faisait partie[17]. Les actes de ce chapitre, reposant aux Archives de l'Évêché de Bruges, le mentionnent

— en date du 4 mars 1344: *Acta cap. S. Don.*, Reg. A 47, f. 195ʳ, lors de son installation, par procuration, comme chanoine prébendé.
— en date du 29 mai 1359: *ibid.*, f. 116ᵛ, où copie est donnée d'une lettre de Guillaume Sudre, maître de l'école du sacré palais en Avignon[18], attestant que depuis avril 1358 Louis Sanctus suit les cours de théologie à ladite école (pour ne pas perdre droit aux fruits de sa prébende brugeoise!).
— en 1361 (date précise non indiquée): *ibid.*, f. 196ʳ, pour noter que la prébende de feu Ludovicus Sanctus, *qui obiit in Curia Romana*, est passée à Jean Sluter.

Mais la mention qui nous intéresse avant tout se lit en date du 10 mars 1348 (*ibid.*, f. 34ʳ). Nous la transcrivons:

> *Die Xa mensis martii fuit per Capitulum ordinatum et concessum quod dominus* [rayé] *magister Ludovicus Sanctus Cantor et Canonicus nosterque procurator in Romana Curia levet et habeat, aut eius procurator pro ipso, XII libras parisienses pro pensione sua pro presenti Anno XL°VII°* [style pascal en usage à Bruges, donc 1348].

Il ressort de cette note qu'en 1348 Louis Sanctus exerçait en Avignon la fonction de *procureur*, c'est-à-dire de représentant officiel, permanent, dûment accrédité[19], du chapitre brugeois. À lui incombait la tâche de

[17] Voir la thèse de doctorat (non publiée) de R. De Keyser, *Het St. Donaaskapittel te Brugge (1350-1450)*, III ([Leuven], 1972), p. 151-152. C'est ce travail excellent, réalisé sous la direction du dédicataire de ce volume, qui nous a mis sur la piste des documents brugeois exploités ici.

[18] Sur Guillaume Sudre, dominicain, professeur en Avignon de 1349 à 1361, plus tard évêque de Marseille et cardinal, mort en 1373, voir: *Vitae paparum Avenionensium*, ed. S. Baluzius. Nouvelle édition par G. Mollat, II (Paris, 1927), p. 507-509. Sur l'école de théologie à la cour d'Avignon et la fonction de 'maître du sacré palais': Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 382-391, et l'étude fouillée de R. Creytens, 'Le "studium Romanae Curiae" et le maître du sacré palais', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 12 (1942), p. 5-83. Louis Sanctus étudiant en théologie est mentionné par R. De Keyser, 'Chanoines séculiers et universités: le cas de Saint-Donatien de Bruges', *The Universities in the Late Middle Ages* (Leuven, 1978), p. 595. Dom Berlière avait déjà découvert et publié un document avignonnais prouvant que Louis Sanctus fut inscrit comme étudiant *en droit canonique* à la même école de théologie, de la moitié de 1348 au moins jusqu'au début de 1350, et ce dans le même but, celui d'obtenir la dispense de résider dans son bénéfice brugeois. Cf. Berlière, 1905 (voir note 2), p. 19 et 42-43 (texte de la dispense accordée par Clément VI, datée du 23 janvier 1350, d'après *Reg. Avin.*, 105, f. 510ᵛ-511ʳ).

[19] Cf. Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 567-572: *Les procureurs.*

suivre en Curie toutes les affaires qui concernaient Saint-Donatien de Bruges, dans des domaines aussi variés que la demande et la distribution des grâces et des bénéfices, les causes judiciaires et les relations politiques. B. Guillemain, auteur d'un ouvrage magistral sur *La cour pontificale d'Avignon*, dit en outre: 'Ces procureurs officiels renseignaient leurs maîtres sur la vie curiale, les intentions du pape et des cardinaux. Ils guettaient les nouvelles. Ils ne s'informaient pas toujours de leur authenticité'[20]. Si nous citons Guillemain *ad litteram*, c'est parce que ses paroles illustrent, de façon inattendue mais très éloquemment, l'arrière-fond et l'esprit de la lettre de Louis Sanctus. Le procureur de Saint-Donatien — qui vient d'apprendre probablement que son chapitre lui a accordé une belle pension pour l'année en cours (voir plus haut) — croit de son devoir d'informer ses commettants du terrible fléau qui s'est abattu sur la Provence et qui menace de pénétrer vers le Nord. Et il 'guette les nouvelles', tout en laissant planer quelque doute sur leur authenticité[21], pour les renseigner sur la Curie, les intentions du pape et du cardinal son maître[22]. Nous pouvons donc conclure que là où Dom Berlière avait objectivement prouvé que Sanctus était l'auteur de la lettre, la sèche notice des actes du chapitre de Bruges nous permet de mieux saisir le motif concret, personnel, de Louis Sanctus, le dessein et même le contenu et le ton de sa lettre.

Cette lettre, nous le savons déjà, ne nous est pas conservée en tant que telle. Nous n'en possédons qu'une transcription partielle ou, pour être tout à fait précis: un extrait d'une copie de l'original a été transcrit dans le *Breve chronicon Flandriae*[23], petite chronique (comme son nom l'indique!) rédigée par un clerc anonyme, de Flandre Occidentale sans doute, résumant les principaux événements arrivés en Europe, mais surtout en Flandre, dans les années 1333-1356. Sous l'année 1347 nous y lisons en effet:

> *Eodem anno in mense septembri incepit quedam et maxima mortalitas et pestilentia, ut vidi in transcripto literarum cantoris et canonici Sancti Donatiani contineri, qui eo tempore in curia Romana cum cardinali domino suo consistebat, quas literas sociis suis Brugis pro*

[20] Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 572.

[21] Nous rencontrons dans sa lettre: *coniecturatur, fama est, fertur, suspicantur, timent, timetur, dicitur* (2 fois), *dicunt* (4 fois).

[22] Voir aux ll. 137-143 du texte édité plus loin.

[23] Édité par J.-J. De Smet dans *Corpus chronicorum Flandriae*, III (Bruxellis, 1856), p. 5-30. Nous reviendrons sur cette édition tout de suite.

novis et trementibus transmiserat: videlicet quod circa Yndiam maiorem[24] etc.

Indications précieuses, qui permettent d'identifier avec certitude l'expéditeur de la lettre. Le 'chantre et chanoine de Saint-Donatien qui, du temps des événements racontés, vivait à la cour des papes, au service d'un cardinal' ne peut être que Louis Sanctus, surtout que — nous venons de le découvrir — ce Louis Sanctus était aussi le procureur attitré de Saint-Donatien et qu'il avait pour tâche d'informer ses commettants sur tout ce qui se passait d'important en Provence papale.

Il est dommage, évidemment: 1° que nous ne possédions plus la lettre originale; 2° que le chroniqueur lui-même n'ait eu à sa disposition qu'une copie (*vidi in transcripto literarum*); 3° qu'il ne cite pas la lettre dès son début: après *videlicet quod* nous sommes 'in mediis rebus' avec *circa Yndiam maiorem*[25]. D'autre part, sa citation va jusqu'au bout de la lettre, souscription comprise, de sorte que nous pouvons nous flatter de n'être privés, probablement, que de quelques lignes de l'introduction.

Du *Breve chronicon* lui-même, il n'existe qu'un seul manuscrit, conservé à la Bibliothèque Royale Albert Ier à Bruxelles. Il fut acquis par cette institution, du temps qu'elle s'appelait encore 'Bibliothèque Royale' tout court, le 9 novembre 1840, à la vente publique de la collection du savant bibliophile et bibliothécaire de l'Université de Gand, Pierre Lammens[26].

Notice sur le manuscrit de Bruxelles[27]

Signature: 18417.
Petit in-quarto en parchemin (de qualité moyenne); composition régulière: 5

[24] Nous suivons le texte du manuscrit: Bruxelles, B.R., 18417, f. 29r, l. 4-7; dans l'édition du *Corpus chronicorum*, 1856 (voir note 23): p. 14.

[25] Elle n'est donc pas 'entièrement copiée dans notre manuscrit', comme s'exprime Gachet, 1851 (voir note 3), p. 155.

[26] Cf. *Troisième partie du catalogue des livres et manuscrits* [...] *de feu Mr. Pierre-Philippe-Constant Lammens* (Gand, [1840]), p. 436, n° 115. Ce catalogue fut rédigé par P. Vander Meersch, historien et bibliographe, neveu de P. Lammens; cf. P. Bergmans, 'Lammens (Pierre-Philippe-Constant)', *Biographie nationale* [...] *de Belgique*, XI (Bruxelles, 1890-1891), col. 220-221 [1890]; Id., 'Meersch (Polydore-Charles Vander)', *ibid.*, XIV (Bruxelles, 1897), col. 267-270.

[27] Nous nous bornons à l'essentiel. La bibliographie de notre manuscrit est vite dressée: 1° la notice 'publicitaire' de Vander Meersch dans le *Catalogue Lammens* (voir note 26); 2° dans le *Compte-rendu des séances de la Commission Royale d'Histoire*, II, 1 (1851), p. 44-45, huit lignes de É. Gachet; 3° dans le même *Compte rendu* [...], II, 2 (1851), p. 151-155: notice plus développée de É. Gachet (voir note 3), portant surtout sur le contenu et l'importance du ms.; 4° J. Van den Gheyn, dans le *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, IX (Bruxelles, 1909), p. 72, n° 6164: dix lignes, peu éclairantes (voir p. ex. notre note 35).

quaternions de 8 feuillets = 40 feuillets (foliotage moderne au crayon); mesures des feuillets: 188 × 138/140 mm, justification 134 × 104 mm; réglure à la mine de plomb en 28 longues lignes; piqûres dans les marges extérieures; 27 lignes d'écriture par page; écriture gothique, courante et bâtarde, d'une seule main du dernier quart du 14ᵉ siècle (env. 1380); manchettes de la main du copiste; titres courants aux ff. 25ʳ-29ʳ; lettres d'attente aux ff. 8ᵛ, 16ᵛ et 32ᵛ; encre noire; 5 initiales ornées de filigranes, rubriques, crochets alinéaires et pieds-de-mouche en vermillon.

Au revers du plat antérieur: notice manuscrite de F. de Reiffenberg[28] et étiquettes de la bibliothèque Lammens (sans cote) et de la Bibliothèque Royale de Belgique (avec numéros d'inventaire et de catalogue et indication du format, *D*).

Au recto de la feuille de garde: notice manuscrite de A. Mathieu[29] et cachets de la 'Bibliothèque de Bourgogne' et de la 'Bibliothèque Royale' (le premier revient au f. 1ʳ, le second au f. 37ʳ).

Reliure plein veau raciné, du 18ᵉ siècle; dorure, en registres à fleurs stylisées, sur le dos.

Nous ne savons rien de précis sur la provenance du manuscrit, ni où, à quelle date et dans quelles circonstances le collectionneur P. Lammens (Gand, 1762-1836) l'a acquis. Mais que la sécularisation et la mise à l'encan des riches possessions des abbayes dans la dernière décennie du 18ᵉ siècle y soient pour quelque chose, il n'y a rien de plus naturel à supposer[30].

Le contenu du manuscrit peut se décrire comme suit:

1.a.f.1ʳ,1.1:inc. *Fernandus itaque comes tenebatur captus.*
f.22ʳ,1.4: expl. *protegente altissimo non resurget.*
=copie, avec variantes, d'un large extrait, couvrant les années 1233 à 1329, de la continuation attribuée à Bernard d'Ypres de la chronique des comtes de Flandre, appelée *Flandria generosa*[31]. Voir l'édition de

[28] Sur le prix et les circonstances de l'achat et sur la valeur modeste de son contenu. Selon une note manuscrite dans la marge de l'exemplaire du *Catalogue Lammens* en notre possession, le baron Frédéric de Reiffenberg, conservateur de la Bibliothèque Royale de 1837 à 1850, l'avait personnellement acheté (fort cher: 330 + 30 francs, d'époque) à la vente gantoise. Cf. F. Remy, 'Reiffenberg, baron Frédéric [...]', *Nationaal biografisch woordenboek*, 2 (Brussel, 1966), col. 729-737.

[29] Renvois à la notice Gachet (voir note 3) et aux éditions De Smet (voir note 23) et 'Bethmann' (édition fantôme: voir note 35). Le poète Adolphe Mathieu fut conservateur à la Bibliothèque Royale de 1857 à 1873. Cf. A. Wauters, 'Mathieu (Adolphe-Charles-Ghislain)', *Biographie nationale* [...] *de Belgique*, XIV (Bruxelles, 1897), col. 33-44; col. 39: 'Il crut sans doute bien faire en recopiant les notes que Van Hulthem et d'autres bibliophiles avaient inscrites sur un grand nombre de manuscrits, dans cette écriture allongée et bizarre qu'il avait adoptée et qu'il n'est pas toujours facile de déchiffrer'.

[30] Voir la *Notice biographique* placée en tête (p. 1-4) de la *Première partie du catalogue des livres rares et précieux* [...] *de feu Mʳ. Pierre-Philippe-Constant Lammens* (Gand, [1839]), où nous lisons (p. 2) qu'en 1795 P. Lammens fut membre et secrétaire d'une commission instituée par le gouvernement français pour 'recueillir les livres, manuscrits [etc.] répandus dans les maisons religieuses supprimées'...

[31] Cf. *Repertorium fontium historiae medii aevi*, IV (Romae, 1976), p. 465-466; [L.C.] Bethmann, *Lettre* [...] *sur les généalogies des comtes de Flandre* (Bruges, 1849); Id., dans *Monumenta Germaniae historica, Scriptorum tomus IX* (Hannoverae, 1851), p. 313-317.

L.-A. Warnkoenig, publiée par J.-J. De Smet[32] dans *Corpus chronicorum Flandriae*, I (Bruxellis, 1837): p. 155-209; le manuscrit de Bruxelles n'y est pas utilisé[33].

b.f.22ʳ, 1.5:inc. *Anno domini XIII^c XXXIIII° Johannes papa XXII^us obiit.*

f.22ᵛ,1.3: expl. *quantitatem corporis corpus sustentaretur cibis.*

= quelques additions mineures, empruntées à des sources diverses.

* f.22ᵛ,1.4-24ᵛ: blancs.

2.f.25ʳ,1.1:inc. *Superius dictum est quod Philippus rex Francie.*

f.37ʳ,1.27: expl. *circiter postquam ad expeditionem redierunt* [rayé] *exierunt.*

= le *Breve chronicon Flandriae* (cf. supra); édité par J.-J. De Smet, 1856[34].

* f.37ᵛ-40ᵛ: blancs; la partie inférieure (un tiers) du f. 39 a été coupée.

Le texte de la lettre de Sanctus se trouve f. 29ʳ,1.7 - 31ʳ,1.15; imprimé dans l'édition De Smet, p. 14-18.

L'édition du *Breve chronicon* procurée par J.-J. De Smet, bien qu'âgée de 126 ans, n'a pas eu de concurrente jusqu'ici[35]. Elle était honnête, quoique non impeccable[36], et aussi longtemps qu'on ne mettait pas à contribution un autre témoin manuscrit — encore dût-il en valoir la peine! — il n'y avait pas lieu de la refaire.

Mais cet autre témoin existe, du moins pour les deux tiers du passage qui nous intéresse. De larges extraits de la lettre de Sanctus ont notamment été transcrits dans... la Chronique d'Oliva! Cette chronique

[32] Cf. V. Fris, 'Smet (Joseph-Jean De)', *Biographie nationale* [...] *de Belgique*, XXII (Bruxelles, 1914-1920), col. 778-791 [1920]; Fris déclare (col. 782) que la 'mauvaise édition de la *Flandria Generosa* [...] où l'on a confondu les versions et les variantes' est imputable à Warnkoenig, non à l'éditeur qui a signé le *Tomus I*. Voir aussi: [L.] Gilliodts — Van Severen, 'Rapport sur les *Chroniques de Flandre*', *Compte rendu des séances de la Commission Royale d'Histoire*, 68 (1899), p. LXIX-LXXXI (spéc. p. LXX-LXXI).

[33] Comme nous l'avons dit plus haut, en 1837 il sommeillait encore dans la bibliothèque Lammens, en 'expectative' de vente publique.

[34] Voir note 23. L'année précédant l'édition du texte, J.-J. De Smet avait déjà mis à contribution les informations historiques les plus intéressantes du *Breve chronicon* dans un *Mémoire sur les guerres entre le Brabant et la Flandre, au quatorzième siècle* (Bruxelles, 1855), p. 20-32 [réimpression dans son *Recueil de mémoires et de notices historiques*, II (Gand, 1864), p. 364-379].

[35] Ce que Van den Gheyn, 1909 (voir note 27), p. 72, n. 5, dit à propos d'une édition plus récente 'par Bethmann, *M.G.H.*, scr., t. XI, p. 317-34' est plagié de la notice manuscrite de Mathieu (voir note 29) et triplement fautif: il s'agit du *tome IX* des *Scriptores*, publié cinq ans *avant* l'édition De Smet, et Bethmann n'y *édite rien* de ce qu'il appelle la 'continuation de Bernard d'Ypres' (voir note 31). Quant au texte publié par Hoeniger, 1882 (voir note 4), p. 137-140, il ne peut être considéré comme une édition. Hoeniger ne veut que reproduire le texte édité par De Smet (il le fait d'ailleurs avec plus d'une faute d'inadvertance), même si, dans trois cas où De Smet s'était mépris, il rétablit spontanément la bonne leçon. Voir l'apparat et les notes critiques de notre édition.

[36] Cf. Fris, 1920 (voir note 32), col. 782: 'l'édition [du *Breve chronicon*] ne répond pas non plus aux exigences de la critique contemporaine'.

fut composée peu après 1350[37] dans la lointaine abbaye cistercienne d'Oliva (auj. Oliwa, près de Gdańsk) en Pomérélie, alors sous la domination de l'ordre Teutonique. Beaucoup d'indices portent à croire que Stanislas, abbé d'Oliva de 1330 à 1356, en est l'auteur[38].

Ceci implique que l'abbaye d'Oliva possédait une copie, du moins partielle, de la lettre de Sanctus, avant même que le chroniqueur flamand ne la transcrivît dans son récit. Ce qui veut dire, — ou bien que Sanctus a communiqué (des extraits de) sa lettre à d'autres, peut-être à un collègue procureur en Avignon, qui l'a envoyée à son tour à ses correspondants en terre teutonique, — ou bien qu'à Bruges on a copié la lettre de Sanctus, considérée à juste titre comme particulièrement importante, pour la diffuser ailleurs[39], en entier ou en partie. La seconde supposition nous paraît la plus probable, vu que le chroniqueur flamand lui-même déclare qu'il a eu sous les yeux *une copie* de la lettre originale.

Mais il est hors de doute que le texte tel qu'il se lit dans la chronique flamande est beaucoup plus complet et s'en tient fidèlement au 'Wortlaut' de Sanctus, tandis que la Chronique d'Oliva ne donne que des extraits, réécrits en maints endroits par Stanislas. Il n'est que de lire les deux versions pour s'en convaincre. En outre, les précisions que le chroniqueur flamand donne en guise d'introduction (cf. supra) sont objectives et authentiques; pour quelle raison les aurait-il inventées, d'ailleurs? Et finalement, le contenu et le ton de la lettre nous prouvent à l'évidence que Sanctus, en tant que procureur de Saint-Donatien, a conçu et écrit cette lettre et l'a destinée en premier lieu à ses amis brugeois.

D'autre part, la technique du démarquage que Stanislas a mise en œuvre, outre le fait que les deux chroniques en question ne dépassent

[37] T. Hirsch, 1872 (voir note 41), p. 213, la date de 1351; voir aussi l'étude critique poussée de M. Perlbach, *Die ältere Chronik von Oliva* (Göttingen, 1871), et l'introduction de W. Kętrzyński à son édition du texte dans les *Monumenta Poloniae historica*, VI (Kraków, 1893), p. 257-286.

[38] Cf. W. Kętrzyński, 'Ks. Stanislaw opat oliwski 1330-1356', *Przewodnik naukowy i literacki*, 14 (1886), p. 297-301; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)* (Wrocław-Warszawa-Kraków, 1964), p. 169-171. On trouvera une bibliographie quasi complète dans *Repertorium fontium*, IV, 1976 (voir note 31), p. 489-491. Ajouter: É. Brouette, 'Stanislas d'Oliva', *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, II (Rochefort, 1977), col. 668-669 [1978].

[39] Nous n'avons trouvé aucune trace de relations directes entre Saint-Donatien de Bruges et l'abbaye teutonique d'Oliva. Pour cette dernière, voir T. Hirsch, *Geschichte des Klosters Oliva* (Danzig, 1850); F. Winter, *Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands*, [I] (Gotha, 1868), p. 136-137; II (Gotha, 1871), p. 256-260; L.H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, II (Mâcon, 1939), col. 2126; R. Stachnik, 'Oliva', *Lexikon für Theologie und Kirche* [...], VII (Freiburg, 1962), col. 1147; F. van der Meer, *Atlas de l'Ordre Cistercien* (Paris-Bruxelles, [1964]), p. 290.

guère les horizons locaux de deux régions géographiquement et historiquement fort éloignées l'une de l'autre, explique sans doute que jusqu'ici personne, à une solitaire exception près, n'a remarqué ce que nous venons de relever. L'exception, c'est un travail de jeunesse de l'historien allemand Robert Hoeniger (1855-1929), publié il y a exactement cent ans, *Der schwarze Tod in Deutschland*[40]. Dans l'heuristique des sources précédant son étude proprement dite, il note à propos de la Chronique d'Oliva que les chapitres sur la peste sont empruntés à la lettre insérée dans le *Breve chronicon Flandriae*, mais ne donne aucun commentaire et n'en tire aucun parti. D'autres avant lui s'étaient intéressés au contenu de la note de Stanislas sur la peste, mais n'avaient pas trouvé la clef de sa provenance[41]. L'un d'entre eux pourtant, M. Perlbach, dans une étude lucidement menée[42], avait presque 'fait mouche': la notice d'Oliva, disait-il, devait être basée sur une lettre d'Avignon, dont l'expéditeur pourrait bien être un procureur... de l'ordre Teutonique à la Curie pontificale, mais pareille lettre 'läßt sich nirgends direct nachweisen', même que, ajoutait-il (ironie du sort!) 'ein Brief von Avignon soll in jener Zeit cursirt haben, in dem ein Domherr von Brügge den Ursprung der Pest auf einen Schlangenregen zurückführt'[43].

Nous sommes donc particulièrement heureux de pouvoir enfin tirer parti de la 'recension polonaise' de la lettre de Sanctus. Malgré les restrictions formulées plus haut, elle nous permet, en effet, de corriger l'édition belge de 1856 sur plusieurs points, dont quelques-uns d'une importance majeure[44]. 'Recension polonaise', disons-nous, puisque Oliva et l'abbé Stanislas sont polonais et puisque le seul manuscrit de la Chronique d'Oliva contenant le passage sur la peste, manuscrit *de base*

[40] Voir notre note 4. *Der schwarze Tod* [...] est le développement de sa thèse de doctorat présentée à l'Université de Göttingen, *Gang und Verbreitung des schwarzen Todes in Deutschland* [...] (Berlin, 1881) [les pp. 1-46 étant réimprimées sans changement]. La note sur la Chronique d'Oliva se lit p. 4, n. 1. O. Lorenz (voir note 4), p. 22, n. 2, est le seul, à notre connaissance, qui y renvoie.

[41] Voir H. Zeißberg, 'Ueber eine Handschrift zur älteren Geschichte Preussens und Livland's', *Altpreußische Monatsschrift*, n. F., 8 (1871), p. 577-605 (spéc. p. 580); T. Hirsch, compte rendu du précédent, dans *Historische Zeitschrift*, 28 (1872), p. 209-214 (spéc. p. 212); Id., dans *Scriptores rerum Prussicarum*, V (Leipzig, 1874), p. 592.

[42] 'Ueber die Ergebnisse der Lemberger Handschrift für die ältere Chronik von Oliva', *Altpreußische Monatsschrift*, n. F., 9 (1872), p. 18-40 (spéc. p. 30-38).

[43] *Ibid.*, p. 35 et 36, avec en note [56]: 'Erwähnt in der Brüsseler Ausgabe des Froissart II, 396 n.'. Si donc Kervyn de Lettenhove, éditeur de Froissart (voir notre note 4), avait ajouté ne fût-ce qu'un bout de référence à son affirmation 'Un chanoine de Bruges écrivait d'Avignon qu'il fallait tout expliquer par une pluie de serpents dans les Indes', les recherches de Perlbach n'auraient pas fini en queue de poisson.

[44] Voir l'apparat critique de notre édition et les notes de critique textuelle qui la suivent.

d'ailleurs pour le texte de la chronique entière, se trouve actuellement à l'Ossolineum (Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich) de Wrocław. Il y fut transféré, avec l'Ossolineum lui-même, de la ville de Lwów, au moment où Lwów fut annexé (1945) à l'U.R.S.S.[45] En 1871, quand Zeißberg révéla l'existence du document, celui-ci y faisait partie de la collection privée de la noble famille Pawlikowski[46].

Notice sur le manuscrit de Wroclaw[47]

Signature: Pawlik. ręk. 123.
In-quarto; papier, au filigrane Briquet n° 12995 ('raisin à grosse tige', daté 1430-1449: cf. C.M. Briquet, *Les filigranes*, IV [Paris, 1907], p. 647); 24 feuilles (pagination moderne au crayon) + feuilles de garde; mesures des feuilles: 255 × 202 mm, justification 195 × 118 mm (env.); 40 à 42 longues lignes d'écriture par page; écriture gothique, semi-cursive pour le texte, cursive pour les manchettes; une seule main, du 2ᵉ quart du 15ᵉ siècle (env. 1440); pas de titres courants; encre noire; titre (*Cronica de Prussia*, p. 1) en rouge et bleu; initiales en bleu, ornées de filigranes en vermillon; crochets alinéaires alternativement en rouge et en bleu.
Sur la dernière feuille, estampille au nom de [Józef] Gwalbert Pawlikowski († 1852).
Reliure de Jan Pawełkiewicz (env. 1835): carton noir, dos en basane, avec inscription en dorure: *Prussia*.
On ne connaît rien de la provenance du manuscrit. La reliure de Jan Pawełkiewicz nous permet d'affirmer que peu avant 1835 il est venu en possession des Pawlikowski, alors à Medyka[48]. La collection ayant été transférée à Lwów en 1848/9, c'est à Lwów que Zeißberg en prit connaissance, fin de l'année 1870.

[45] Lwów (orthographe polonaise), en allemand Lemberg, en français parfois Léopol (du latin Leopolis), ville ukrainienne, a été sous domination autrichienne jusqu'en 1918 et n'a fait partie de la Pologne que de 1918 à 1939. Pendant la 2ᵉ guerre mondiale la ville a terriblement souffert des atrocités commises de part et d'autre.

[46] Le noyau de la bibliothèque des Pawlikowski semble remonter à 1825 env., lorsque Józef Benedykt Pawlikowski (1770-1830) et son fils Józef Gwalbert (1793-1852), 'éponyme' de la collection, réunirent dans leur domaine familial à Medyka plusieurs dizaines de manuscrits et de livres précieux. Transférée, pour des raisons de sécurité, à Lwów en 1848/9, la bibliothèque s'accrut encore sous Mieczyslaw Gwalbert Henryk (1834-1903), fils du précédent, qui l'ouvrit aux chercheurs et au public. En 1921 enfin, Jan Gwalbert (1860-1939), de la 4ᵉ génération, la remit en dépôt permanent à l'Ossolineum de Lwów. Cf. A. Szklarska-Lohmannova et M. Tyrowicz, 'Pawlikowski [...]', *Österreichisches biographisches Lexikon*, VII (Wien, 1978), p. 368b-370a, avec renvois à la littérature.

[47] Basée sur les descriptions de Zeißberg, 1871 (voir note 41), p. 577-578, et de M. Gębarowicz, *Katalog rękopisów Biblioteki im. Gwalberta Pawlikowskiego we Lwowie* ([Lwów], 1929), p. 52-53, n° 123 [réimpr. dans *Inwentarz rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu*, II (Wrocław, 1949), p. 57], et complétée par une étude 'à la loupe' des photocopies excellentes que la direction de la Biblioteka im. Ossolińskich de Wrocław nous a gracieusement fait parvenir.

[48] Cf. *Inwentarz rękopisów*, II, 1949 (voir note 47), p. 7.

Contenu du manuscrit:

1. p.1: *Cronica de Prussia.* inc. *Ut hominum maliciis, que ubique pullulant.*
   p.41: expl. *impensis beneficiis vitam retribuant sempiternam.*
   = *Chronica Olivensis* (cf. supra), dans laquelle un autre écrit anonyme, l'*Exordium Ordinis Cruciferorum*, a été inséré[49]. Meilleure édition: W. Kętrzyński, dans *Monumenta Poloniae*, VI, 1893 (voir note 37), p. 290-350.
2. p.41: *Sequitur alia cronica de bellis cum Litwinis habitis in Livonia et Pomerania.* inc. *In primis a tempore quo ordo cisterciensis.*
   p.45: expl. *civitas Darbatensis cum bonis et hominibus.*
   = Petite chronique annalistique allant jusqu'en 1335. Édition: Zeißberg, 1871 (voir note 41), p. 599-603.
3. p.45-48: notices et documents concernant la dîme de l'abbaye d'Oliva, allant jusqu'en 1317. Édition: Zeißberg, 1871 (voir note 41), p. 603-605. Cf. Perlbach, 1872 (voir note 42), p. 39-40.

Les extraits de la lettre de Sanctus (correspondant aux ll. 1-82 et 100-112 de notre édition) se trouvent p. 36,1.36-39,1.7; éditions: Zeißberg, 1871 (voir note 41), p. 595-597; Hirsch, 1874 (voir note 41), p. 619-621; Kętrzyński, 1893 (voir note 37), p. 344-346 (= cap. 67-70).

II. Nouvelle édition critique

Nous croyons donc faire œuvre utile, après ce qu'on vient de lire, en procédant à une nouvelle édition de la lettre de Louis Sanctus. Cette édition sera basée sur une relecture attentive du manuscrit de Bruxelles, mais tiendra compte aussi, partout où il y a lieu, de la recension de Wrocław[50] et fera état de toutes les leçons et conjectures utiles proposées par nos devanciers. Ce faisant, elle s'efforcera de cerner le plus près possible — à la lumière de nos connaissances actuelles de la latinité médiévale (vocabulaire, syntaxe, orthographe) — l'authentique 'Wortlaut' de l'original. L'édition proprement dite sera suivie de quelques compléments de critique textuelle.

[49] Cf. W. Kętrzyński, 'Kronika oliwska i Exordium ordinis Cruciferorum', *Przewodnik naukowy i literacki*, 18 (1890), p. 289-505, *passim*; Id., dans *Monumenta Poloniae*, VI, 1893 (voir note 37), p. 269-286; *Repertorium fontium*, IV, 1976 (voir note 31), p. 489-491: b) et d).

[50] Il n'y a évidemment pas lieu, ici, de faire le relevé des omissions, additions, changements de style etc. dont Stanislas est responsable. Ces procédés de démarquage pourraient faire l'objet d'une *autre* étude, centrée sur le tableau de la peste en Avignon *dans la Chronique d'Oliva*.

Sigles de l'apparat critique:

B = manuscrit de Bruxelles, B.R., 18417.
W = manuscrit de Wrocław, Pawlik. ręk. 123.
Sm. = édition De Smet du *Breve chronicon Flandriae*, 1856.
Ze. = *editio princeps* de la version de W, par Zeißberg, 1871.
Hi. = édition Hirsch de la *Chronica Olivensis*, 1874.
Ho. = texte de Hoeniger, repris à Sm., 1882.
Ke. = édition Kętrzyński de la *Chronica Olivensis*, 1893.

Anno preterito in mense septembri circa Yndiam maiorem in orientalibus partibus in quadam provincia terribilia quedam et tempestates inaudite totam illam patriam tribus diebus oppressam tenuerunt. Primo quidem die ranas pluit, serpentes, lacertos, scorpiones et multa huiusmodi genera venenatorum animalium. Secundo vero die audita sunt tonitrua, et ceciderunt fulgura et choruscationes mixte cum grandinibus mire magnitudinis super terram, que occiderunt quasi omnes homines a maiori usque ad minimum. Tercio die descendit ignis fetido fumo de celo, qui totum residuum hominum et animalium consumpsit et omnes civitates et castra illarum partium combussit. Ex quibus tempestatibus tota illa provincia est infecta. Et coniecturatur quod ex infectione illa per fetidum flatum venti ex parte plage meridionalis venientis totum litus maris et omnes vicine terre infecte sunt et semper de die in diem plus inficiuntur. Et iam venit circa partes marinas, voluntate Dei, per hunc modum, ut quidam suspicantur.

Nam pridie ianuarii mensis applicuerunt tres galee ad portum Ianuensem, venientes impetu vehementi de partibus orientalibus, horribiliter infecte, diversis speciebus et ceteris rebus ponderis onuste. Que cum note essent Ianuensibus et ceteros homines subito sine remedio inficientes, expulse sunt de portu illo cum ignitis sagittis et diversis ingeniis, quia nemo eos tangere audebat nec mercationem aliquam cum eis tractare poterat, qui non immediate moreretur. Et sic disperse in portum de portu, tandem una ex tribus galeis predictis pervenit Marsiliam. Cuius adventu simili modo

1 *Anno preterito in mense septembri: Eodem anno in mense septembri* B.Sm.Ho. *Item anno domini M°ccc.xlvii. in autumpno* W.Ze.Hi.Ke.; cfr. comment.

3 *patriam* B.W.Ze.Hi.Ke.; *provinciam* Sm. (compendium minus recte solvens). Ho.

4 *huiusmodi genera: huius genera* B; *hujus generis* Sm.Ho.; deest in W; cfr. comment.

16 *Nam* W.Ze.Hi.Ke.; *anno domini m°ccc°xlviii°* add. B.Sm.Ho.; cfr. comment.

17 *Ianuensem* Sm.Ho.W.Ze.Hi.Ke.; *iannese* B.

18 *Que* Sm.Ho.; *qui* B; *Quod* [*cum viderunt Ianuenses*] W.Ze.Hi.Ke.

20 *expulse* Sm.; *expulsi* B.W.Ze.Hi.Ke.; *expulso* Ho.

23 *Cuius adventu: cuius adventū* B; *cujus adventum* Sm.Ho.; *Ex cuius adventu* W.Ze.Hi.Ke.

infiniti homines non precaventes sibi infecti sunt et subito sunt mortui. Facto igitur expulsa dicta galea per Marsilienses. Que quidem, ceteris duabus inventis per mare errantibus, simul coniuncte ad Occeanum tendunt versus Hyspaniam, ut dicitur. Et per consequens ad ceteras partes inferiores, si potuerint, pervenient, ut mercationes suas expediant.

Hee autem galee tantam infectionem reliquerunt per totum iter suum, maxime tamen in civitatibus et locis marinis, primo in Grecia, postea in Cicilia et in Ytalia, specialiter tamen in Tuscia, et subsequenter in Marsilia et sic per consequens per totam Linguam Occitanam, quod longum apud homines et terribile nedum credere sed etiam enarrare est.

Et est morbus infectionis triplex, ut dicunt.

Primo, quod homines paciuntur in pulmone, a quo procedit hanelitus; quem qui corruptum habet vel quantocumque modicum contaminatum, nullo modo evadere potest nec vivere ultra duos dies. Est enim facta anothomia per medicos in multis civitatibus Ytalie et etiam in Avinione, ex iussu et precepto pape, ut sciretur origo morbi huius, et sunt aperta et inscisa multa corpora mortuorum, et compertum est quod omnes, qui sic subito moriuntur, pulmonem habent infectum et spuunt sanguinem. Et hoc sequitur unum, quod quidem omnium terribilium est periculosius, videlicet quod morbus ille contagiosus est, quia, ubi unus infectus moritur, omnes qui eum vident in sua infirmitate vel visitant vel aliquo modo aliqua secum tractant vel ad sepulturam portant, subito eum secuntur sine remedio aliquo.

Est etiam alius morbus ad presens cum predicto concurrens, scilicet quod quedam apostemata subito nascuntur sub utroque brachio, propter que homines sine mora suffocantur.

Est etiam tercius morbus similiter cum predictis duobus concurrens, sed ille habet ad presens suum cursum, videlicet quod homines utriusque sexus paciuntur in inguine, propter quod subito moriuntur. Quamobrem, invales-

24 *infiniti homines* W.Ze.Hi.Ke.; *infecti homines* B.Sm.Ho.

25 *Facto* Sm.Ho.; *facta* B; *fuit* W.Ze.Hi.Ke. *Que quidem*: *qui quidam* B; *reliqui quidam* Sm.Ho.; *que postea* W.Ze.Hi.Ke.; cfr. comment.

26 *Occeanum* B.W.Ze.; *Oceanum* Sm.Ho.Hi.Ke.; cfr. comment.

29 *Hee* B.W.Hi.Ke.; *He* Sm.Ho.; *Hec* Ze.; cfr. comment.

32 *Occitanam* B; *occitaniam* Sm.Ho.; *occiduam* W.Ze.Hi.Ke.; cfr. comment.

33 *nedum* Sm.Ho.; *necdum* B; *non solum* W.Ze.Hi.Ke.

34 *dicunt* B; *dicitur* Sm.Ho.W.Ze.Hi.Ke.

35 *hanelitus* B; *anhelitus* Sm.Ho.W.Ze.Hi.Ke.; cfr. comment.

36 *quantocumque modicum*: *quantumquoque modicum* B; *quantumcunque modicum* Sm.Ho.; *in modico* W.Ze.Hi.Ke.; cfr. comment.

38 *anothomia* W.Hi.; *ānoconia* B; *anatomia* Sm.Ho.; *anathomia* Ze.Ke.; cfr. comment.

cente morbo predicto, devenit in tantum, quod pre timore huiusmodi contagii nec medicus visitat infirmum, si tamen ei daretur quicquid infirmus in hac vita possideret, nec pater visitat filium, nec mater filiam, nec frater fratrem, nec filius patrem, nec amicus amicum, nec notus notum, nec quicumque quantocumque alteri coniunctus sit sanguine, nisi subito secum velit mori vel incontinenti velit sequi. Et ideo innumerabilis multitudo hominum mortua est carnali affectione devota ac etiam pietate et caritate mota, que si non visitasset, ad tempus forte evasisset.

Est igitur, ut breviter dicam, medietas in Avinione hominum mortua vel amplius. Sunt enim clause infra portas Avinionenses plus quam VII milia domorum, quas nullus inhabitat, in quibus omnes homines mortui sunt. De suburbio quasi nihil remansit. Est enim per papam emptus quidam campus prope Nostram Dominam de Miraculis, qui quidem pro cymiterio consecratus, in quo a XIIII° die mensis marcii XI milia corpora mortuorum sunt sepulta, preter cymiterium Antonii et religiosorum et multa alia, que sunt in Avinione.

Nec de vicinis partibus est tacendum. Nam in Marsilia porte civitatis omnes, exceptis duabus portellis, sunt clause, quia in ea de partibus quinque partes quatuor mortue sunt hominum. Nec iuvit fugere, quia fugiendo ad aerem salubriorem, ut credebant, citius moriebantur. Idem dico vobis de omnibus civitatibus et castris Provincie. Et iam transvolavit Rodanum et consumpsit multas civitates et castra usque Tolosam, et semper dilatando procedit.

Est ergo propter tantam mortalitatem tantus timor mortis, quod homines non audent cum illo, cuius consanguineus mortuus est vel consanguinea, loqui, quia hoc frequenter videtur, quod in genere, in quo unus mortuus est, omnes quasi consanguinei eum secuntur. Et ex hoc fama est inter vulgares ⟨quod vix decimus homo remanere debeat super terram et in unaquaque generatione nisi duo homines⟩. Nec servitur iam infirmis per consanguineos, nisi sicut canibus. Mittitur eis cibus ad comedendum et bibendum iuxta lectum eorum, et postea fugiendo recedunt et domum exeunt.

Quando enim mortui sunt, veniunt quidam agrestes homines et rudes de

53 *huiusmodi* B.W.Ze.Hi.Ke.; *huius* Sm.Ho.; cfr. comment. ad l. 4.

56 *patrem* Sm.Ho.W.Ze.Hi.Ke.; *s patrem* B.

57 *quantocumque* W.Ze.Hi.Ke.; *quantumcumque* B; *quemcumque* Sm.Ho.; cfr. comment.

60 *mota* B.Ho.W.Ze.Hi.Ke.; *nota* Sm.

62 *milia* B.W.Ze.Hi.Ke.; *millia* Sm.Ho.

66 *milia* B.W.Ze.Hi.Ke.; *millia* Sm.Ho.

69 *Marsilia* Ho.W.Hi.Ke.; *marcilia* B. Sm., sed videsis in ll. 23, 25 et 31; *Marsalia* Ze.

80-81 ⟨*quod...homines*⟩ W.Ze.Hi.Ke.; om. B.Sm.Ho.; cfr. comment.

84 *agrestes* Sm.Ho.; *agrestus* B; deest in W. *rudes* Sm.Ho.; *rudos* B; deest in W.

montibus Provincie, et pauperes et nudi, durissime complexionis, quos 'gavotos' vocant, qui quidem, accepto prius satis magno munere, dictos mortuos ad sepeliendum portant, nec consanguinei sive amici in aliquo se eis intromittunt. Nec presbyteri confessiones infirmorum audiunt, nec sacramenta eis dantur, sed quilibet in sua sanitate de se et suis ordinat. Accidit enim cotidie quod dives moriens cum paucis luminaribus ab hiis ribaldis ad tumulum portatur, nec est qui eum sequitur, exceptis hiis. Uno veniente mortuo per plateam, omnes fugiunt et intrant domos suas. Nec sunt predicti miseri gavoti ita agrestes, quin etiam post modicum tempus moriantur. Unde tam huiusmodi contagio infecti quam etiam penuria oppressi, omnes illi quasi de paniota pauperes, qui talia obsequia dicioribus impendere consueverunt, mortui sunt.

Dico autem in brevi quod in paniota solebant dari cotidie communibus temporibus LXIIII salmate bladi, et fiunt quingenti panes de una salmata, nunc non datur nisi una et interdum dimidia.

Et, ut dicunt, in universo in tribus mensibus, videlicet a XXV° *die ianuarii mensis usque hunc diem, sunt sepulta in Avinione LXII milia corpora mortuorum. Papa vero circa medium mensis marcii nuper preteriti, matura super hoc deliberatione habita, omnes confessos et contritos, quos huiusmodi occasione contingebat mori, usque ad festum Pasche, absolvit plenissime, quantum claves ecclesie se extendunt.*

Statuit illis etiam diebus certis vicibus in ebdomada quasdam devotas processiones cum letaniis, ad quas interdum de tota vicina patria concurrerunt hominum, ut dicunt, CC milia. Inter quos utriusque sexus multi nudis pedibus, alii cum ciliciis, alii aspersi cineribus, cum luctibus et fletibus incedentes et capillos trahentes, cum acerrimis flagellis usque effusionem sanguinis se percutiebant. Quibusdam ex illis processionibus papa personaliter interfuit, sed tunc fiebant infra ambitum palacii sui.

Quis finis vel quod principium, Deus scit. Quidam tamen timent quod pro morte Andree regis, qui ita trucidatus fuit, Deus his malis mundum flagellat.

Quidam etiam homines miseri inventi sunt cum quibusdam pulveribus et,

94 *huiusmodi: huius* B.Sm.Ho.; deest in W; cfr. comment. ad. l. 4.

100 *XXV*° Sm.Ho.W.Hi.Ke.; *XXV*ª B, sed videsis in ll. 66 et 147; *XXV.* Ze.

101 *usque hunc diem: usi hunc diem* B; *usque in hunc diem* Sm.Ho., sed videsis in ll. 74, 110 et 140; *usque nunc* W.Ze.Hi.Ke. *milia* B.W.Ze.Hi.Ke.; *millia* Sm.Ho.

104 *huiusmodi: huius* B.Sm.Ho.; *hoc* [sc. *morbo*] W.Ze.Hi.Ke.; cfr. comment. ad l. 4.

108 *CC* W.Ze.Hi.Ke.; *duo* B.Sm.Ho.; cfr. comment. *milia* B.W.Ze.Hi.Ke.; *millia* Sm.Ho.

109 *aspersi* W.Ze.Hi.Ke.; *dispersi* B.Sm.Ho.

112 *palacii sui:* his verbis desinit textus a Ludovico Sancto sumptus in W.

sive iuste 'sive iniuste, Deus scit, accusati super crimen quod aquas intoxicassent. Nam homines timentes aquas de puteis non bibunt. Unde multi combusti sunt et cotidie comburuntur. Imponitur enim eis quod ad hoc conducti sunt.

Pisces etiam marinos non comedunt communiter, dicentes eos infectos esse ratione infecti aeris. Preterea etiam nullo modo species comedunt nec tangunt, nisi sint servate ab uno anno, quia timent ne venerint noviter in predictis galeis. Nam pluribus vicibus experti sunt quod comedentes huiusmodi novas species et etiam quosdam pisces marinos, pessime subito successit.

Hec vobis scribo, karissimi, ut sciatis in quibus periculis nos nunc existimus. Et si vos preservare velitis, melior doctrina est quod homo temperate bibat et comedat, et caveat a frigore, et nullum excessum committat. Et super omne est quod parum conversetur inter homines, hoc tempore precipue, nisi cum paucis et bonos hanelitus habentibus. Sed infra domum manere optimum est, donec epydimia hec transeat.

Verum etiam est quod secundum viam astrologie decem annis debet complere cursum suum, de quibus iam tres anni preterierunt. Propter quod timetur ne finaliter totum circueat mundum. Sed tardius perveniet hec epydimia ad regiones frigidas, ut dicunt.

Sciatis autem quod papa immediate recedit de Avinione, ut dicitur, et vadit ad castellum, quod vocatur 'Stella', prope Valenciam super Rodanum, ad duas leucas, illic mansurus donec tempus mutetur. Sed curia vult manere in Avinione. Vacationes indicte sunt usque festum Michaelis. Omnes auditores, advocati, procuratores vel recesserunt, vel mortui sunt, vel immediate recedere proponunt. In manibus Dei sum et me sibi commendo. Dominus meus sequetur papam, ut dicit, et ego secum, quia sunt quedam castra versus montem Ventosum, ubi mortalitas adhuc non pervenit, et est illic optimum esse, ut fertur. Eligere et facere quod melius est, det omnibus nobis omnipotens et misericors Dominus. Amen.

Datum Avinione, die dominico, XXVII° die mensis aprilis, anno M°.CCC°.XLVIII°.

121 *comedunt* Sm.Ho.; *commedunt* B, sed videsis in ll. 82, 122, 124 et 129.
125 *huiusmodi* Sm.Ho.; *huius* B; cfr. comment. ad l. 4.
131 *habentibus: habentes* B.Sm.Ho.
135 *circueat* B; *circumeat* Sm.Ho.
143 *dicit* B; *dicunt* Sm.Ho.; cfr. comment.
145 *optimum* Sm.Ho.; *optimus* B.
147 *dominico* B; *Dominica* Sm.Ho. *XXVII°* Sm.Ho.; *XXVII.* B.
148 *M°.CCC°.XLVIII°* B.Ho.; *M°C°XLVIII°* Sm.

Notes de critique textuelle

Parmi les leçons proposées dans l'édition du texte qu'on vient de lire, plusieurs requièrent quelque éclaircissement[51].

l.1 *Anno preterito in mense septembri.* Les deux chroniqueurs, de Bruges et d'Oliva, présentent, chacun à sa façon, un extrait de la lettre d'Avignon. Mais il est clair que ni l'une ni l'autre des deux formules employées n'est sortie telle quelle de la plume de Sanctus. Il ne peut avoir écrit *Eodem anno*, puisqu'il parle de l'année précédente, et il n'a pas débuté non plus avec emphase *Item anno domini...* Nous osons supposer qu'il a simplement parlé de 'l'année passée, au mois de septembre'. Pour l'emploi de *preterito* on peut comparer, à la l. 102, *mensis marcii nuper preteriti.*

l.4 *huiusmodi.* Non seulement ici, mais encore aux ll. 94, 104 et 125, nous lisons dans B le génitif *huius*, ou plus exactement: *hui* suivi, en 'exposant', d'un signe abréviatif à valeur de *-us*. Ces génitifs, comme tels, sont impossibles dans les contextes donnés: *huius genera* (l.4), *huius contagio* (l.94), *huius occasione* (l.104), *huius species* (l.125) sont des formules biscornues. Mais il est frappant: 1° qu'il s'agit chaque fois du même pronom *huius*, avec valeur de l'adjectif *talis* ou du génitif descriptif, si courant en latin médiéval, *huiusmodi*; 2° qu'à la l. 53 nous lisons précisément *huiusmodi*, mais sous forme de compendium: *hui* suivi, comme en 'exposant', de la ligature *di*; celle-ci n'est que très peu différente[52] du symbole pour *-us*. Nous pouvons donc lever les quatre apories citées, en supposant que le (ou un) copiste de la lettre a mal compris l'abréviation de *huiusmodi*[53] dans le modèle qu'il copiait. N'est-il pas frappant d'ailleurs qu'à la l. 125 De Smet lui-même a spontanément changé la leçon *huius* du manuscrit en *huiusmodi*? A la l.4, au contraire, il a cru résoudre la difficulté en lisant *hujus generis*, mais il s'est trompé: l'adjectif *multa* aussi bien que le génitif partitif *venenatorum animalium* exigent la forme *genera*. Nous lisons donc, ici et dans les autres cas cités, *huiusmodi.*

l.16 *Nam.* La précision donnée dans B, *anno domini m°ccc°xlviii°*, appartient au texte de la chronique, mais elle est superflue dans la lettre. Elle ne se lit d'ailleurs pas dans W.

l.25 *Que quidem.* La leçon *qui quidam* de B ne peut être intégrée dans le contexte de la phrase. Il en est de même de *reliqui quidam* que l'éditeur de 1856 propose

[51] Il y en a d'autres, pas toujours de moindre importance, pour lesquelles un coup d'œil sur l'apparat critique suffit, croyons-nous, en guise de justification: voir aux ll. 3, 23, 24, 34, 60, 62, 66, 69, 101 [bis], 108, 109, 131, 135, 147 et 148.

[52] Ce 'très peu' a échappé à l'éditeur de 1856 (qui lit encore *huius*!), mais il est confirmé par la leçon de W: *huiusmodi* (abrégé $h\overline{moi}$). Il est dommage que dans les deux autres cas où le témoignage de W aurait pu être invoqué, le copiste ait ou bien changé (l. 104) ou bien omis (l. 4) la tournure. Mais cela-même peut être significatif: n'aurait-il pas voulu esquiver la difficulté?

[53] Cf. A. Cappelli, *Lexicon abbreviaturarum*. 3a edizione (Milano, 1929), p. 157a-166b: cite 22 façons différentes d'abréger *huiusmodi*. Et dire que les copistes médiévaux n'avaient pas de Cappelli sur leurs rayons!

en guise d'émendation. On ne s'explique d'ailleurs pas bien comment se serait déroulée graphiquement la transition de *reliqui* à *qui*. Nous voyons une autre solution, très simple: nous proposons de lire *Que quidem* (*que* étant attesté par W). L'alternance *que/qui*, pour le relatif féminin, est fréquente en latin médiéval, surtout en France (voir p. ex. l'apparat critique à la l.18). Quant à la confusion *quidem/quidam*, elle s'explique aisément par les abréviations très peu différenciées, parfois même identiques, de la particule et du pronom[54]. La formule de liaison 'relatif + *quidem*' semble d'ailleurs être une des tournures préférées de notre auteur: voir aux ll. 42, 65 et 86.

l.26 *Occeanum*. Nous retenons, avec Zeißberg, la graphie des deux manuscrits, parce qu'elle est fréquente en latin médiéval[55], surtout, à ce qui nous semble, pour désigner l'océan Atlantique: association ou contamination inconsciente avec *Occidens*-'Ouest'?

l.29 *Hee*. Telle est la leçon des deux manuscrits: graphie typiquement médiévale, que nous croyons devoir respecter, compte tenu des ablatifs *hiis* que l'on rencontre ailleurs dans le texte (ll. 90 et 91). Hirsch et Kętrzyński en font autant. Il ne s'agit donc pas, selon nous, d'une forme du 'démonstratif rapprochant' *hic*, comme seraient le *he* de l'édition 1856 et le *hec* de Zeißberg, mais du 'croisement' des formes *hi* et *ei*, résultant en *hii*, démonstratif à sens plus vague[56].

l.32 *Occitanam*. Nous ne voyons aucune raison de ne pas garder la leçon de B, *Lingua Occitana* étant la forme consacrée pour désigner le Languedoc[57]; *occitaniam* (inexistant, croyons-nous, en tant qu'adjectif) ne semble être qu'un lapsus, soit de l'éditeur, soit de l'imprimeur de 1856.

l.35 *hanelitus*. Cette leçon de B, se lisant encore à la l. 131, mérite d'être retenue, comme graphie typiquement médiévale[58]. Il est illogique, en tout cas, d'épeler tantôt *anh-* tantôt *han-*, comme fait l'éditeur de 1856.

l.36 *quantocumque*.Ici, comme à la l.57, nous croyons devoir changer la leçon de B (l.36: *quantumquoque*, inexistant; l.57: *quantumcumque*) en *quantocumque*, forme qui se lit d'ailleurs dans W à la ligne 57[59]. Nous y voyons un adverbe de mesure, dérivé de *quantuscumque*, signifiant 'en quelque mesure que ce soit'.

[54] Cf. Cappelli, 1929 (voir note 53), p. 303b-308a; A. Pelzer, *Abréviations latines médiévales* (Louvain-Paris, 1964), p. 67-69, où deux abréviations sont reproduites qui s'emploient indifféremment pour *quidam* et *quidem*.

[55] Cf. *Novum glossarium mediae latinitatis*, fasc. *O-Ocyter* (Hafniae, 1975), col. 290.

[56] Cf. K. Strecker, *Introduction to Medieval Latin*. English translation and revision by R.B. Palmer. 2. Auflage [Berlin, 1963], p. 63.

[57] Cf. C. du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, V (Niort, 1885), p. 116b. Le *Novum glossarium* (voir note 55), qui se veut la refonte complète du vieux Du Cange, ne cite ni *Lingua Occitana* (voir le fasc. *L* [Hafniae, 1957], col. 149-150, s.v. *lingua*), ni *Occitanus* (voir le fasc. *O-Ocyter* [Hafniae, 1957]).

[58] Cf. *Mittellateinisches Wörterbuch*, I, 5 (München, 1962), col. 651; Strecker, 1963 (voir note 56), p. 60, cite de même *hanelare* (*i.e. anhelare*).

[59] À la ligne 36, le chroniqueur polonais a de nouveau changé la construction (pour éviter la difficulté?): il écrit *in modico*.

La forme *quantumcunque* de l'éditeur de 1856 est inusitée, croyons-nous, pour déterminer un adjectif.

l.38 *anothomia*. Telle est la leçon de W, retenue d'ailleurs par Hirsch; la forme *ānoconia* de B ne s'explique que par une méprise du copiste, à partir de *anothomia* plutôt que de *anatomia*. La graphie *anothomia* étant d'usage assez fréquent en latin médiéval[60], nous la préférons à l'orthographe normalisée de l'édition 1856.

l.57 *quantocumque*. Comme nous venons de le dire (voir à la l.36), nous préférons, avec W et tous les éditeurs de la 'recension polonaise', la forme avec *-o-* au *quantumcumque* de B, pour la rattacher au participe/adjectif *coniunctus*, et nous traduisons: 'lié en quelque mesure que ce soit'. Quant au *quemcumque* que l'éditeur de 1856 veut introduire, il serait sans rapport syntaxique avec le reste de la phrase et ne ferait que la désarticuler.

l.60 *que si non visitasset, ad tempus forte evasisset*. La place d'une virgule peut être importante. L'éditeur de 1856 la met après *tempus*, ce qui engage Gasquet (1893 [voir note 4], p. 40; 1908 [voir note 6], p. 45) à traduire: 'they might have escaped had they not... visited the sick at the time'. Gasquet voit dans *ad tempus* un complément de *visitasset* et s'ingénie à lui trouver un sens (inexact d'ailleurs, puisque 'at the time' ne rend pas *ad tempus*, mais correspond à [*in*] *illo tempore*)[61]. La bonne ponctuation, virgule après *visitasset*, que Hirsch et Kętrzyński adoptent d'ailleurs aussi (Zeißberg, lui, n'en met pas!), aurait donné comme traduction anglaise: 'they might have escaped in time, had they not...visited the sick'. On reconnaît dans *ad tempus* un 'gallicisme' pour 'à temps'.

l.80-81 ⟨*quod...homines*⟩. Nous sommes heureux de pouvoir emprunter cette complétive à la *Chronique d'Oliva*. Il est clair, en effet, que les mots *Et ex hoc fama est inter vulgares* réclament une suite. Le copiste de B a sans doute sauté une ligne du texte de son modèle: un saut 'du même au même', puisqu'il s'arrête à *vulgar*es et reprend après *homin*es. Michel Mollat, 1970 (voir note 7), p. 41, se tire d'embarras, mais aux dépens du texte latin, en traduisant: 'Sur la foi de cette opinion populaire' etc.

l.91-92 *Uno veniente mortuo per plateam, omnes fugiunt*. Encore un cas de ponctuation! L'éditeur de 1856 met une virgule après *mortuo* et, ce faisant, relie *per plateam* à *fugiunt*. Aussi Gasquet (1893 [voir note 4], p. 41; 1908 [voir note 6], p. 47) ne peut-il traduire que 'When a corpse is carried by all fly through the streets and get into their houses'[62] (remarquez le pluriel *the streets*: le singulier s'accorderait mal avec *omnes fugiunt*). Mais il faut placer la virgule après *plateam*: c'est le cadavre qui passe dans la rue, alors que les gens

[60] Cf. *Mittellateinisches Wörterbuch*, I, 4 (München, 1961), col. 622.

[61] Michel Mollat, 1970 (voir note 7), p. 40, lit de même: 'qui auraient peut-être échappé, s'ils n'avaient visité les leurs en ces circonstances' (autre essai de traduction de *ad tempus*, incorrect lui aussi).

[62] Michel Mollat, 1970 (voir note 7), p. 41, s'évertue de même à trouver un sens: 'Quelqu'un vient à mourir, tous s'enfuient par la ville et rentrent chez eux'. Mais que dire de ce 'Quelqu'un vient à mourir' pour *Uno veniente mortuo*?!

la vident et s'empressent de rentrer dans leurs maisons. La ponctuation proposée ici aurait permis à Gasquet de traduire: 'When a corpse is carried by in the street, all fly and get into their houses'. Nous ne pouvons faire appel, ici, aux éditeurs de la 'recension polonaise', puisque le passage en question ne s'y lit pas.

l.108 *CC milia*. Le manuscrit de Bruxelles lit *duo milia*, leçon adoptée par l'éditeur de 1856. Mais dans le contexte de notre lettre, où le renchérissement semble être coutumier[63] et où l'on jongle, pour ainsi dire, avec les milliers[64], 'deux mille' est un chiffre tellement décevant pour ce qui est avancé, couvert d'un 'dit-on' (*ut dicunt*), comme affluence exceptionnelle (*interdum*) de tout un pays (*de tota vicina patria*) à des manifestations religieuses décrétées par le pape lui-même! C'est pourquoi on est heureux de trouver dans la *Chronique d'Oliva* un chiffre cent fois plus élevé! 'Deux cent mille' est évidemment par trop exagéré, on s'en doute, mais cadre beaucoup mieux avec la 'danse des milliers' que Louis Sanctus semble mener[65]. Les trois éditeurs de la 'recension polonaise' retiennent d'ailleurs, sans sourciller, les *ducenta milia*. Explication paléographique: deux *C* (= *ducenta*) un peu 'sveltes' peuvent facilement être confondus avec deux *I* (= *duo*)!

l.143 *ut dicit*. L'éditeur de 1856 lit *ut dicunt*. Il s'est peut-être laissé influencer par les nombreux *ut dicunt* qui reviennent comme une rengaine dans le texte (ll. 34, 100, 108, 136). Mais ici, il se trompe. L'abréviation d^{t} de B se lit *dicit*[66], et c'est *dicit* que le contexte réclame. Les intentions de son maître ne sont pas rapportées à Sanctus par des tiers: il les apprend directement de lui! Il faut donc lire *ut dicit* et comprendre 'comme il déclare lui-même'.

l.144 *montem Ventosum*. Une majuscule, elle aussi, peut avoir sa valeur. Nous n'oserions pas prétendre que l'éditeur de 1856 n'ait pas su lui-même que *mons ventosus* indiquait le mont Ventoux (quoiqu'il ne le note pas en bas de la page, comme il fait p. ex. pour *linguam occitaniam* [sic] à la l.32), mais la minuscule a quand-même mystifié le traducteur anglais Gasquet[67] (1893 [voir note 4],

[63] Louis Sanctus peut avoir hérité des 'galéjades' des gens du Midi, à moins que les *ut dicunt* des ll. 100 et 108, par exemple, ne veuillent précisément dire qu'il laisse la responsabilité de ce qu'il allègue à ses informateurs de la région...

[64] Sept mille maisons fermées (l. 62-63), onze mille enterrements au nouveau cimetière (l. 66-67), trente-deux mille pains distribués journellement à la Pignotte (l. 97-98), soixante-deux mille morts en trois mois (l. 100-102) ... Remarquez la croissance constante de ces chiffres, formant presque une progression géométrique; 'deux cent mille' en serait comme le terme extrême.

[65] Voir la note précédente. Des calculs réalistes, effectués par Guillemain (1962 [voir note 5], p. 557-558), montrent que le total des morts, chiffré par Sanctus à soixante-deux mille, n'a guère dépassé les vingt mille. Si l'on applique un 'diviseur' du même ordre aux deux cent mille participants aux processions, le 'quotient' est un peu moins de soixante-cinq mille ...

[66] Alors que *dicunt* est abrégé d^{nt}: cf. Cappelli, 1929 (voir note 53), p. 88a.

[67] Bien que Dom F.A. Gasquet (promu au cardinalat en 1914) soit, comme son nom le trahit, de haute extraction provençale lui-même. Cf. S. Leslie, *Cardinal Gasquet* (London, [1953]), p. 19; *The Oxford dictionary of the Christian Church*. 2nd edition (London-New York-Toronto, 1974), p. 550b; R. Aubert, 'Gasquet', *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XIX (Paris, 1981), col. 1379-1387.

p. 42; 1908 [voir note 6], p. 49), qui rend candidement par 'the airy mountains'... Pour épargner, dans l'avenir, pareils déboires à d'autres traducteurs, nous écrivons *Ventosum* avec majuscule.

III. Essai de traduction et éléments de commentaire

Une façon simple et directe de montrer comment on comprend un texte (d'en faire l'*exégèse* donc) est d'en présenter une traduction littérale. C'est ce que nous essaierons de faire. La traduction elle-même sera suivie d'un apparat de notes complémentaires.

Traduction

Au mois de septembre de l'année passée, du côté de l'Inde Majeure, dans les contrées d'Orient, en une certaine province, des maux épouvantables et des calamités inouïes ont tenu, pendant trois jours, tout le pays sous l'emprise de la terreur. Le premier jour, il a plu des grenouilles, des serpents, des lézards, des scorpions et plusieurs espèces semblables d'animaux venimeux. Le deuxième jour, on entendit des fracas de tonnerre, tandis que foudres et éclairs, accompagnés d'averses de grêlons d'une taille extraordinaire, s'abattirent sur la terre et tuèrent à peu près tous les hommes, du plus grand au plus petit. Le troisième jour, un feu répandant une fumée fétide descendit du ciel, consuma tout ce qui restait des hommes et des animaux et brûla toutes les villes et les bourgades de ces contrées. A la suite de ces calamités, la province entière fut infectée. Et l'on peut supposer que de cette infection, par le souffle fétide du vent venant de la zone méridionale, tout le rivage de la mer et toutes les terres voisines furent infectés et sont encore, de jour en jour, plus infectés. Et maintenant le mal est même parvenu à nos contrées maritimes, par la volonté de Dieu, de la façon suivante, selon l'opinion de certains.

La veille du mois de janvier, notamment, abordèrent au port de Gênes trois galères, venant avec force et violence des contrées d'Orient, horriblement infectées, chargées d'épices diverses et d'autres denrées de valeur. Dès que les Génois comprirent qu'elles infectaient subitement, et sans merci, les autres hommes, ils les chassèrent de leur port à l'aide de flèches enflammées et de divers engins, car personne n'osait les toucher ni ne pouvait traiter une affaire quelconque avec eux, sans mourir aussitôt. Ainsi dispersées, elles erraient de port en port, jusqu'à ce que, finalement, une des trois galères susdites parvint à Marseille. Dès son arrivée, d'innombrables gens, ne se doutant d'aucun danger, furent infectés de la

même façon et moururent sur le champ. Du coup, ladite galère fut chassée par les Marseillais. Mais celle-ci ayant retrouvé les deux autres qui erraient sur la mer, elles font voile de conserve en direction de l'Océan, vers l'Espagne, à ce qu'on dit. Et ensuite, elles s'efforceront sans doute d'atteindre les autres contrées d'au-delà, pour y écouler leurs marchandises.

Entre-temps, ces galères ont semé, tout le long de leur route, quoique surtout dans les villes et localités maritimes (d'abord en Grèce, puis en Sicile et en Italie, mais particulièrement en Toscane, ensuite à Marseille et par conséquent dans tout le Languedoc), une infection telle qu'il est fastidieux pour les gens et terrible, non seulement d'y croire, mais encore de la raconter!

Et cette maladie infectieuse est de triple espèce, dit-on.

Il y a d'abord le cas de ceux qui souffrent des poumons, dont provient l'haleine: celui qui les a corrompus ou tant soit peu contaminés, ne peut échapper d'aucune manière ni vivre au-delà de deux jours. Des autopsies ont d'ailleurs été faites par des médecins, en plusieurs villes d'Italie, et même en Avignon, sur ordre et instruction du pape, afin de connaître l'origine de cette maladie, et beaucoup de cadavres ont été ouverts et disséqués, et on a constaté que tous ceux qui meurent ainsi subitement ont les poumons infectés et crachent du sang. D'où s'ensuit en premier lieu ceci (ce qui est le plus dangereux de tous les fléaux): que cette maladie est contagieuse, car là où un seul meurt de l'infection, tous ceux qui le regardent dans son infirmité, ou lui rendent visite, ou ont affaire en quelque manière avec lui, ou le portent à son tombeau, l'y suivent immédiatement, sans remède aucun.

Il y a encore une autre maladie, concourant pour le moment avec la précédente: le cas notamment que soudain des apostumes croissent sous l'un et l'autre bras, suite auxquels les hommes étouffent sans délai.

Il y a encore une troisième maladie, concourant de même avec les deux précédentes, mais pour le moment c'est elle qui prend son essor: le cas notamment que des personnes des deux sexes souffrent à l'aine, suite à quoi elles meurent soudain. Aussi, de par l'accroissement de la maladie en question, en est-on venu à ce que, par crainte de cette contagion, un médecin ne visite plus le malade, si même on lui donnait tout ce que le malade possède en cette vie, un père ne visite plus son fils, ni une mère sa fille, ni un frère son frère, ni un fils son père, ni un ami son ami, ni une connaissance sa connaissance, ni quiconque est lié par le sang, en quelque mesure que ce soit, à autrui, à moins qu'il ne veuille subitement mourir avec lui ou le suivre incontinent. C'est ainsi qu'une foule innombrable de

personnes sont mortes (par le dévouement d'une affection charnelle, ou encore mues par la pitié et la charité), qui, si elles n'avaient pas fait ces visites, auraient peut-être échappé à temps.

Donc, pour faire bref, en Avignon, la moitié de la population, si pas plus, est morte. Aussi y a-t-il, dans les murs d'Avignon, plus de sept mille maisons fermées, que personne n'habite plus, dont tous les habitants sont morts. Du faubourg plus rien, pour ainsi dire, n'est resté. Le pape a même fait acheter un terrain, près de Notre-Dame-des-Miracles, consacré ensuite comme cimetière; là ont été inhumés, depuis le 14 mars, onze mille corps, sans parler du cimetière de Saint-Antoine, de ceux des religieux, et de beaucoup d'autres qui sont en Avignon.

Et des contrées voisines non plus, je ne peux me taire. A Marseille, par exemple, toutes les portes de la ville, à deux portillons près, ont été fermées, parce que dans la ville quatre sur cinq des habitants sont morts. Il n'a d'ailleurs servi à rien de fuir, car en fuyant vers un air qu'on croyait plus salubre, l'on mourait plus promptement. Je peux vous en dire autant de toutes les villes et tous les bourgs de Provence. Et le mal a déjà pris son envol au-delà du Rhône et ravagé plusieurs villes et bourgs jusqu'à Toulouse, et il progresse en grossissant continuellement.

Aussi, à cause de cette mortalité effrayante, y a-t-il une telle frayeur de la mort, que les gens n'osent même plus parler à celui dont un parent ou une parente a succombé, puisqu'on voit régulièrement que dans une famille où il y a un mort, tous les proches, pour ainsi dire, le suivent. De là court la rumeur parmi les gens qu'à peine un homme sur dix survivra sur terre, et de chaque famille pas plus que deux personnes. Et les malades ne sont même plus soignés par leurs proches, sinon comme des chiens. On leur dépose à manger et à boire près de leur couche, et aussitôt on se retire en fuyant et on quitte la demeure.

A peine sont-ils morts, d'ailleurs, que viennent de grossiers et rudes montagnards de Provence, pauvres va-nu-pieds, mais de complexion très robuste, que l'on appelle 'gavots'; ceux-ci du moins, après avoir touché d'avance un gage assez élevé, portent lesdits morts en terre; mais ni parents ni amis ne se mêlent à eux en quoi que ce soit. Les prêtres eux-mêmes n'entendent pas la confession de ces malades, les sacrements ne leur sont pas administrés, mais quiconque jouit encore de sa santé, s'occupe de soi-même et des siens. Aussi arrive-t-il journellement qu'un riche, venant à mourir, n'est porté au tombeau qu'avec un peu de luminaire et par ces gueux, sans que personne ne le suive excepté ceux-là. Quand un de ces cadavres passe dans la rue, tous se sauvent et rentrent dans leurs maisons. Et même ces misérables gavots ne sont pas tellement

grossiers qu'après quelque temps ils ne meurent pas, eux aussi. De sorte que, infectés de cette contagion aussi bien qu'écrasés par la misère, comme les pauvres de la Pignotte, qui avaient coutume de prêter pareils services aux plus riches, tous sont morts.

J'ajoute encore, en passant, qu'en temps ordinaire, on avait coutume de distribuer chaque jour à la Pignotte soixante-quatre saumates de blé (et d'une saumate on obtient cinq cents pains), maintenant on n'en donne plus qu'une, parfois une demie.

Et on dit qu'au total, en trois mois, savoir du 25 janvier jusqu'à ce jour, on a enterré en Avignon soixante-deux mille morts. Aussi, vers la mi-mars récemment passée, le pape a-t-il accordé, après mûre délibération, à tous ceux qui, s'étant confessés et repentis, viendraient à mourir en les circonstances susdites, jusqu'à la fête de Pâques, une absolution plénière, aussi loin que s'étend le pouvoir des clefs de l'Église.

Il a en outre ordonné, vers le même temps, à des jours déterminés de la semaine, des processions pieuses avec récitation de litanies, auxquelles ont parfois afflué, de tout le pays voisin, deux cent mille personnes, à ce qu'on dit. Et beaucoup d'entre eux, hommes et femmes, venaient pieds nus, d'aucuns vêtus de cilices, d'autres couverts de cendres, et ils marchaient avec des sanglots et des pleurs, s'arrachant les cheveux, et se fustigeaient le corps de fouets cinglants, jusqu'à effusion de sang. À quelques-unes de ces processions le pape a pris part en personne, mais elles avaient lieu alors dans l'enceinte même de son palais.

Quelle sera la fin de tout ceci? Quelle en fut l'origine? Dieu le sait... Il y en a, pourtant, qui craignent que ce ne soit à cause de la mort du roi André, qui fut égorgé de la sorte, que Dieu frappe le monde de ces maux.

On a même saisi des misérables en possession de certaines poudres et on les a accusés — justement ou injustement, Dieu le sait — du crime d'avoir empoisonné les eaux. Aussi les gens, apeurés, ne boivent-ils plus l'eau des puits. De là que plusieurs d'entre eux ont été brûlés, et que journellement on en brûle encore. On leur impute, en effet, de s'être mis à gages pour ces méfaits.

En général aussi, on ne mange plus de poissons de mer: on dit, en effet, qu'ils sont contaminés, à cause de l'air infecté. En outre, on ne mange plus d'épices, on n'y touche même plus, si elles ne sont pas conservées depuis un an au moins, de peur qu'elles n'aient été importées récemment dans les galères susdites. Car on a pu constater par expérience, à plusieurs reprises, que ceux qui ont consommé de telles épices récemment arrivées, ainsi que certains poissons de mer, en ont subi à l'instant les pires conséquences.

Je vous écris ceci, mes chers amis, pour que vous sachiez à quels périls nous sommes exposés pour le moment. Et si vous voulez vous en prémunir, la meilleure méthode est de boire et de manger avec modération, de se garder du froid et de ne commettre aucun excès. Et ce qui compte par-dessus tout, c'est de peu fréquenter les autres hommes, surtout en cette saison, si ce n'est un petit nombre et à condition qu'ils aient l'haleine saine. Le mieux est de s'enfermer dans sa maison, jusqu'à ce que l'épidémie soit passée.

Il est vrai aussi que, selon la science astrologique, elle mettra dix ans à terminer son cycle, dont trois sont déjà écoulés. Aussi craint-on qu'elle ne fasse finalement le tour du monde. Mais cette épidémie, dit-on, n'atteindra que plus lentement les régions froides.

Sachez d'ailleurs que le pape quittera sans tarder la ville d'Avignon, d'après ce qu'on dit, et qu'il se rendra à un château appelé 'Étoile', près de Valence sur le Rhône (à deux lieues de là), pour y rester jusqu'à ce que la situation ait changé. Mais la Curie tient à rester en Avignon. Suspension des causes a été décrétée jusqu'à la Saint-Michel. D'ailleurs tous les auditeurs, avocats, procureurs, ou bien ont quitté la ville, ou sont morts, ou se proposent de partir sans délai. Je suis entre les mains de Dieu et me recommande à lui. Mon maître fera comme le pape, dit-il, et moi je l'accompagnerai, car il y a des bourgs du côté du mont Ventoux, où la mortalité n'est pas encore parvenue, et le mieux est de s'y trouver, dit-on. Que Dieu tout-puissant et miséricordieux accorde à nous tous de choisir et de faire ce qui est le meilleur. Ainsi soit-il.

Donné en Avignon, le dimanche 27 avril 1348.

Analyse du contenu

Une lettre ne présente guère un plan 'cartésien'. Celle de Sanctus n'y fait pas exception, et les circonstances, rien moins que dramatiques, dans lesquelles il l'a écrite suffisent pour l'en excuser (faut-il d'ailleurs s'excuser de ne pas suivre un plan cartésien?). N'empêche que nous nous efforcerons de retracer le cours de ses idées et de les grouper tant bien que mal.

Dans l'introduction (non conservée), Louis Sanctus disait probablement qu'il voulait informer ses amis de Bruges sur l'*atra mors* qui s'était déclarée en Avignon, et leur donner des conseils pour le cas où elle atteindrait les 'basses contrées'.

Il rapporte ensuite ce qu'il a entendu dire de son *origine orientale* (ll. 1-13). En septembre 1347, en une province (innommée) aux environs de l'Inde, des calamités apocalyptiques sont venues s'abattre sur la terre: pluie de bêtes venimeuses, orages et grêles extraordinaires, feu et fumée fétide descendant du

ciel. De là une contagion mortelle, ravageant la province en question et se propageant sur les côtes de l'océan Indien et leur hinterland, grâce à un vent pestilentiel.

Mais elle vient d'atteindre nos *régions occidentales* (ll. 13-33). Le 31 décembre 1347 des galères marchandes venant d'Orient l'ont apportée à Gênes, peu après à Marseille; maintenant elles font voile vers l'Espagne et atteindront peut-être les bas pays de l'Atlantique. Elles ont semé une contagion désastreuse, en Grèce, en Sicile, en Italie, à Marseille et jusqu'au Languedoc entier.

Le *tableau clinique* (ll. 34-60) de la nouvelle maladie distingue trois espèces. La forme pneumonique (ll. 35-46), examinée en des autopsies, se caractérise par l'infection des poumons et des crachements de sang; elle est fatale et hautement contagieuse. La forme bubonique à apostumes sous les aisselles (ll. 47-49) est mortelle, elle aussi. La troisième forme, chronologiquement la dernière, est l'intestinale (ll. 50-60); mortelle et contagieuse, elle brave et punit, pour ainsi dire, l'affection et la charité des gens, en fauchant les malades et ceux qui les soignent.

Résultat le plus frappant: une *mortalité spectaculaire* (ll. 61-75). Des chiffres précis (ou présentés comme tels) sont donnés pour Avignon (ll. 61-68) et pour Marseille, encore plus durement touchée (ll. 69-72). Le reste de la Provence et le Languedoc sont 'rançonnés' eux aussi (ll. 72-75).

Effet psychologique: une *terreur 'viscérale'* s'est emparée des gens (ll. 76-99). Cette terreur est illustrée par une série de constatations de fait: on fuit les proches d'un mort; on croit que le monde sera décimé; les malades ne sont plus soignés humainement, même pas par leurs proches parents; pour enterrer les morts on a engagé des 'gavots' mi-sauvages; même les prêtres ne s'occupent plus des malades; plus de cortèges funèbres, même pas pour les riches; les 'gavots' eux-mêmes meurent bientôt tous, comme les pauvres de la Pignotte, dont à peine 1 à 2 pour cent viennent encore toucher leur ration journalière de pain.

Les *mesures et réactions* sont introduites (ll. 100-102) par l'indication du nombre total des morts en Avignon, estimé à 62000. *Mesures religieuses* prises par le pape (ll. 102-115): promulgation d'une absolution plénière universelle, organisation de processions (où des 'pénitents' se font remarquer). Il pourrait, en effet, s'agir d'une punition divine, pour l'assassinat du roi André. *Mesures des autorités civiles* (ll. 116-120): arrestation et exécution de personnes soupçonnées d'empoisonnement à gages. *Réaction des gens* (ll. 121-126): on ne mange plus de poissons de mer et d'épices nouvelles.

Après ce long rapport, Sanctus *s'adresse directement* (*karissimi*) à ses commettants et amis brugeois (ll. 127-136): il leur donne des *conseils* de diète et d'hygiène (ll. 128-132) et *prévoit* que la maladie ne les atteindra que plus tard et plus lentement (ll. 133-136).

Il revient encore une fois à Avignon, pour donner les *dernières nouvelles* de la cour pontificale (ll. 137-145): le pape, les curialistes, le cardinal son maître et Sanctus lui-même quitteront Avignon pour des endroits censés plus salubres.

Prière finale (ll. 145-146): que Dieu nous accorde de choisir et de faire ce qui est le meilleur.

Éléments de commentaire

1-2 *circa Yndiam maiorem...in quadam provincia.* Indications géographiques très vagues. L'épidémiologie moderne situe le berceau de la peste noire tantôt sur les pentes sud de l'Himalaya (provinces indiennes de Garhwal et Kamaun), tantôt en Asie centrale, dans les vastes domaines mongols près du lac Baïkal[68].

3-10 *tribus diebus...combussit.* Une triade de calamités, condensées en trois 'jours'. On perçoit des échos du récit biblique des dix plaies d'Égypte: de la 2[e] (les grenouilles: *Exod.*, 8, 1-15), mais surtout de la 7[e] (la grêle, accompagnée de tonnerre, d'éclairs et de feu: *Exod.*, 9, 13-35). Les mêmes traits fabuleux se rencontrent dans la littérature 'scientifique' contemporaine[69].

4-5 *ranas pluit, serpentes...animalium.* Le *Compendium de Epidemia* rédigé par l'illustre Faculté de Médecine de Paris (octobre 1348) mentionne *ranarum et reptilium multitudinem ex putrefactione generatorum*[70]!

5-7 *tonitrua, et...fulgura et choruscationes mixte cum grandinibus mire magnitudinis super terram.* Cf. *Exod.*, 9, 23-24: *tonitrua, et grandinem, ac discurrentia fulgura super terram... grando et ignis mista* [*inmixta* Weber] ... *tantaeque fuit magnitudinis* [...]. Tonnerre, foudre et éclairs ne manquent pas non plus dans le *Compendium* de la Faculté de Paris[71].

7-8 *a maiori usque ad minimum.* En Égypte, la grêle frappe tous les êtres, *ab homine usque ad iumentum* (*Exod.*, 9, 25).

8-9 *totum residuum...consumpsit.* En Égypte, les sauterelles, 8[e] plaie, dévorent l'herbe que la grêle, 7[e] plaie, a épargnée: *quae residua fuerit* [*fuit* Weber] (*Exod.*, 10, 12).

11-15 *Et coniecturatur...quidam suspicantur.* Encore maintenant, on 'conjecture' et on 'suppose' la route suivie par la peste, de l'Inde à la Méditerranée. Biraben[72] pense à la grande voie caravanière contournant la Caspienne par le nord et débouchant aux ports génois de Crimée.

11-12 *per fetidum flatum venti.* Le vent pestilentiel est un lieu commun de la littérature d'époque sur la 'mort noire'[73].

16-17 *tres galee...de partibus orientalibus.* Ces galères abordant à Gênes étaient en réalité des navires génois (!) venant du comptoir de Caffa en Crimée[74].

[68] Cf. Hecker-Hirsch, 1865 (voir note 4), p. 101-118 [auct. Hirsch]; Hoeniger, 1882 (voir note 4), p. 62-64; Sticker, 1908 (voir note 6), p. 43; Biraben, 1975 (voir note 7), p. 48-51.

[69] Cf. Hoeniger, 1882 (voir note 4), p. 49-54.

[70] Cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 57; leçon légèrement différente dans Hoeniger, 1882 (voir même note), p. 155.

[71] Cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 56: *fulgura etiam et coruscationes ... tonitrua*; var.: Hoeniger, 1882 (voir même note), p. 155.

[72] 1975 (voir note 7), p. 52-53.

[73] Cf. Hecker-Hirsch, 1865 (voir note 4), p. 36 [auct. Hecker]; Hoeniger, 1882 (voir note 4), p. 50-51, avec renvois aux sources.

[74] Cf. Biraben, 1975 (voir note 7), p. 53-54, avec renvois aux sources et à la littérature. Il y a lieu d'ajouter, pour l'importante 'escale' à Constantinople, deux sources byzantines: Jean Cantacuzène, *Hist.*, 4, 8, ed. L. Schopen, III (Bonnae, 1832), p. 49, et Nicéphore

18 *speciebus*. *Species* dans les sens concrets de 'marchandise, denrée' et 'épices, drogues' se rencontre dans des écrits techniques des 5e-6e siècles[75].

20 *ingeniis*. *Ingenium* en tant que 'machine de guerre, engin balistique' remonte au haut moyen âge, bien que dans un passage du *De pallio* (I, 3) de Tertullien on puisse déjà entrevoir ce sens[76].

23 *pervenit Marsiliam*. Biraben[77] se réclame de la 'Lettre de Louis Sanctus de Beeringen' pour affirmer que ce fut 'le 1er novembre, jour de la Toussaint'. Il a dû lire entre les lignes.

27 *versus Hyspaniam*. Biraben[78] nous étonne de nouveau par sa précision (?): 'D'après l'anonyme d'Avignon (*i.e.* Louis Sanctus, voir note 7), c'est un des navires qui a apporté la peste à Marseille qui l'amène ensuite à Alméria'. Y. Renouard, 'La peste noire de 1348-1350', *Revue de Paris*, Mars 1950, p. 108 [réimpr.: *Études d'histoire médiévale*, [I] (Paris, 1968), p. 144], est d'avis que c'est de Sicile que la peste gagna la péninsule Ibérique.

27-28 *ad ceteras partes inferiores*. Sanctus veut prévenir ses correspondants des 'basses contrées' (remarquez *inferiores*) et les prémunir contre le danger (il y reviendra plus concrètement, ll. 127-136). Quant à la diffusion réelle de l'épidémie, il est fort douteux que ces mêmes galères qui cabotaient en Méditerranée aient osé entamer le 'long cours' de l'Atlantique. Une diffusion par terre de la côte languedocienne à Bordeaux, par mer de Bordeaux à Rouen, par terre de Normandie au sud de la Flandre paraît beaucoup plus probable[79].

29-33 *Hee autem galee... enarrare est*. Il n'est pas seulement 'fastidieux et terrible' de le raconter, mais difficile aussi! Les historiens modernes admettent généralement comme acquis ce qui suit: Constantinople (= *Grecia*) est touchée au milieu de 1347, la Sicile (Messine, Catane, Syracuse etc.) fin septembre de la même année, Gênes la veille du jour de l'an (voir l.16), Lucques en février 1348, Florence et toute la Toscane à partir de mars, Marseille début janvier (voir l.23), les côtes de Languedoc un peu plus tard[80]. Pour plus de détails sur les progrès de la peste dans le midi de la France, voir aux ll. 69-75.

34-60 *Et est morbus...forte evasisset*. Le 'tableau clinique' que Sanctus nous trace ici s'accorde bien avec les diagnostics et les spéculations dans les nombreux écrits épidémiologiques de son temps[81].

Grégoras, *Hist. Byz.*, 16, 2, ed. L. Schopen — I. Bekker, II (Bonnae, 1830), p. 797-798; voir pour celles-ci: C.S. Bartsocas, 'Two fourteenth century Greek descriptions of the Black Death', *Journal of the history of medicine* [...], 21 (1966), p. 394-400, et E.J. Schoten, 'Joannes VI Cantacuzenus over de pest in Constantinopel', *Hermenevs*, 51 (1979), p. 153-157 (spéc. p. 154).

[75] Cf. C. du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VII (Niort, 1886), p. 547c-548a.

[76] Cf. C. du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, IV (Niort, 1885), p. 360c.

[77] 1975 (voir note 7), p. 54 et n. 57.

[78] 1975 (voir note 7), p. 82, n. 119.

[79] Cf. Biraben, 1975 (voir note 7), p. 92-97, avec renvois.

[80] Cf. Biraben, 1975 (voir note 7), p. 53-54 et 73-74.

[81] Un 'round-up' quasi exhaustif en est donné par Sudhoff, 1910-1925 (voir note 8). Pour commentaire: Biraben, 1976 (voir note 7), p. 42-50: *Les signes pathognomoniques*.

35 *Primo, quod homines...* La forme 'pneumonique' est mentionnée la première. En effet, elle 'ne se produit que lors d'hivers froids et brumeux, ainsi à Avignon en janvier et février 1348'[82]. Guy de Chauliac, médecin de Clément VI en Avignon, qui s'est dépensé au service des pestiférés, le confirme dans sa 'Grande Chirurgie': *Primo fuit per duos menses cum febre continua et sputo sanguinis*[83].

37 *nec vivere ultra duos dies.* Guy de Chauliac (voir note 83), p. 895, dit de même: *Et isti moriebantur infra tres dies.*

37-39 *Est enim facta anothomia...precepto pape.* Les autopsies ordonnées par le pape, pour connaître la nature et l'étiologie de la peste, ne sont pas les plus anciennes de l'histoire. En 542 déjà, des médecins byzantins en avaient fait autant, du moins pour la forme 'bubonique': Procope, *Bell. Pers.*, 2, 22, 29, ed. J. Haury (Lipsiae, 1962), p. 254[84].

39 *pape.* Clément VI, Pierre Roger de son vrai nom, figure attachante parmi les papes d'Avignon, n'a pas encore reçu la biographie scientifique qu'il mérite[85]. On recourra de préférence à l'excellente notice du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* signée G. Mollat, 1952 (voir note 5).

40-41 *qui sic subito moriuntur ... spuunt sanguinem.* Inversion, un peu maladroite, de symptômes et issue fatale.

43 *morbus ille contagiosus est.* Le *Compendium* de la Faculté de Paris ne le dit pas autrement: *sunt enim hujusmodi morbi contagiosi*[86].

43-44 *omnes qui eum vident.* Cette forme particulière de télé-contagion (*sit venia verbo*) est mise en relief et expliquée 'scientifiquement', par le *spiritus aerius egrediens ab oculis aegroti...ad oculum sani hominis*, dans des traités contemporains[87].

48 *apostemata.* Les *apostumes*, ou plus couramment *bubons*, sont des adénites ou inflammations aigües des ganglions lymphatiques. Ils sont les symptômes les plus spectaculaires des 2e et 3e formes de peste décrites par Sanctus, formes appelées *buboniques*. Ces apostumes croissent surtout au cou et aux aisselles

[82] Biraben, 1976 (voir note 7), p. 45.

[83] Nous citons le texte (original) latin, d'après H. Haeser, dans *Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte* [...]. 2. Auflage, 1 (Berlin-Wien, 1929), p. 895. Sur Guy de Chauliac et son œuvre, voir l'introduction de É. Nicaise à son édition de *La Grande Chirurgie* (Paris, 1890), p. LXXVII-CLXXVII; P. Pansier, 'Les médecins des papes d'Avignon', *Janus*, 14 (1909), p. 405-434 (spéc. p. 416-417); G.-A.-P.-M. Chauliac, *Guy de Chauliac* [...] (Bordeaux, 1936); E. Wickersheimer, *Dictionnaire biographique des médecins en France au moyen âge*, [I] (Paris, 1936), p. 214-215; V.L. Bullough, 'Chauliac, Guy de', *Dictionary of scientific biography*, III (New York, [1971]), p. 218-219 (avec bibliographie).

[84] Cf. E.J. Bakker, 'Procopius en de pest van Justinianus', *Hermeneus*, 51 (1979), p. 147-152 (spéc. p. 149).

[85] Le 'panégyrique' de Pélissier, 1951 (voir note 5) est un travail de seconde main.

[86] Cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 65.

[87] Cf. Biraben, 1976 (voir note 7), p. 22-23; la formule citée se lit dans le *Tractatus de Epidemia compositus a quodam practico de Montepessulo, anno 1349*: cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 73.

(2[e] forme), ou à l'aine (3[e] forme). Il n'y a guère de texte sur la peste qui n'en parle pas[88].

49 *sine mora suffocantur*. Guy de Chauliac, à propos de la deuxième forme, *cum...apostematibus et anthracibus... potissime in subasellis et inguinibus*, constate: *Et moriebantur infra quinque dies*[89].

51 *utriusque sexus*. Ceci compte évidemment aussi pour les deux premières formes, mais *in inguine* fait plus directement penser au *sexus* des victimes.

54-58 *nec medicus...velit sequi*. Lieu commun de la littérature d'époque, impressionnant, malgré l'exagération manifeste (voir aux ll. 58-60), dans sa monotonie accentuée par l'anaphore soutenue (8 fois *nec*). Cf. *Prima vita Clementis VI*, 1914 (voir note 88), p. 251: *Pater enim filium et filius patrem in grabato relinquebat*; de même Guy de Chauliac (voir note 83), p. 895: *Pater non visitabat filium, nec filius patrem, charitas erat mortua, spes prostrata*.

54 *nec medicus visitat infirmum*. Affirmation injuste dans sa généralité, sans parler de la suite (*si tamen ei daretur...*), qui tient du sarcasme. Guy de Chauliac p. ex. en est un démenti éclatant, quoiqu'il admette lui-même (voir note 83), p. 895: *Fuit* [sc. *mortalitas ista*] *inutilis pro medicis et verecundosa, quia non erant ausi visitare propter timorem inficiendi. Et quando visitabant, parum faciebant et nihil lucrabantur. Omnes enim qui infirmabantur, moriebantur*.

58-60 *Et ideo...forte evasisset*. Ces lignes prouvent, si besoin en est, que l'affirmation précédente est une longue hyperbole.

61-62 *medietas ... hominum mortua vel amplius*. Cette affirmation semble, elle aussi, exagérée, bien que 1° tous les témoignages contemporains concordent pour dire que dans les trois mois de fin janvier à fin avril 1348 la mortalité en Avignon a pris des proportions désastreuses et qu'en quelques semaines des milliers de personnes sont mortes[90], 2° pour toute la durée de l'épidémie en Provence, de 1348 à 1350 env., la baisse de la population soit effectivement de l'ordre de 50% et plus[91].

62-63 *plus quam VII milia domorum*. Chiffre trop élevé lui aussi. En 1810, un

[88] Pour en citer un seul, d'application dans le cas décrit par Sanctus: la *Prima vita Clementis VI*, éditée par S. Baluze [et G. Mollat] dans les *Vitae paparum Avenionensium*, I (Paris, 1914), p. 251: *ulcus seu bossa ... in pluribus in inguine aut sub axella apparebat*. Sur cette *Prima vita*, faisant partie d'une chronique pontificale rédigée en France [remarquez la forme 'fra-latine' *bossa*!], fin du 14[e] siècle, voir G. Mollat, *Étude critique sur les Vitae Paparum Avenionensium* (Paris, 1917), p. 45-46 et 58-82.

[89] Cf. Haeser, 1929 (voir note 83), p. 895.

[90] Voir les ('regestes' de) documents pour la ville d'Avignon dans J.-H. Albanès, *Gallia Christiana novissima* [...] publiée par U. Chevalier, VII (Valence, 1920), p. 354, surtout le n° 1303 (du 30 mars 1348): *multa hominum milia sepulta*. Le chroniqueur bavarois Heinricus Rebdorffiensis note que les trois jours suivant la mi-carême (= 30 mars!) en 1348, on compta 1400 morts en Avignon; cf. *Heinricus de Diessenhofen und andere Geschichtsquellen* [...], ed. J.F. Boehmer - A. Huber (Stuttgart, 1868), p. 560.

[91] Cf. É. Baratier, *La démographie provençale du XIII[e] au XVI[e] siècle* ([Paris], 1961), p. 82: 'Tous les chiffres d'albergue relevés baissent au moins de moitié entre 1346 et 1351'. Des chiffres *précis* pour Avignon manquent. Voir plus bas, aux ll. 100-102.

recensement officiel ne comptait guère plus de 5000 maisons pour le territoire urbain entier d'Avignon, recensement très postérieur, évidemment, mais effectué sur un habitat dont les conditions n'avaient pas fondamentalement changé[92].

63-64 *De suburbio*. Les quartiers des très petites gens et des mendiants, qui cherchaient leur pain à la Pignotte; cette partie de la population était, en effet, plus que décimée par la peste; voir plus loin, à la l.95.

64-66 *Est enim per papam...pro cymiterio consecratus*. Ce même fait est rapporté dans plusieurs vies de Clément VI éditées dans les *Vitae paparum Avenionensium* (voir note 88), qui ajoutent certaines informations: que le terrain était situé hors de l'enceinte de la ville, qu'une chapelle y fut bâtie (p. 284), que le nouveau cimetière fut appelé *Campus floritus* = 'Champfleury' (p. 252), lieu-dit existant toujours en Avignon[93]. Le choix du site et le fait même d'aménager un nouveau cimetière peuvent aussi être vus comme des précautions d'hygiène publique[94].

65 *Nostram Dominam de Miraculis*. L'église Notre-Dame-des-Miracles, dont les restes se voient toujours, rue Velouterie actuelle[95].

66 *a XIIII° die mensis marcii*. Si Sanctus mentionne cette date, qui en 1348 fut un jour ordinaire (le vendredi de la 1ᵉ semaine du carême, fête de Ste. Mathilde), cela ne peut être que parce que ce fut le jour de l'inauguration du nouveau cimetière. Le contexte le suggère d'ailleurs. Du 14 mars au 27 avril, date de la lettre, il y a 44 jours; pour un total de 11000 enterrements, cela fait exactement 250 par jour — rien qu'au Champfleury.

67 *cymiterium Antonii*. Ce cimetière était situé entre les rues Bancasse et Deveria actuelles. Cf. Chiffoleau, 1980 (voir note 5), p. 157. L'église Saint-Antoine subsiste encore rue Figuière, mais transformée en magasin. Cf. Pansier, 1911 (voir note 95), p. 369; Girard, 1931 (voir note 95), col. 1133.

67 *religiosorum et multa alia*. P. Pansier, *Dictionnaire des anciennes rues d'Avignon* (Avignon, 1930), p. 59-68, énumère 22 cimetières au total; Chiffoleau, 1980 (voir note 5), p. 157, en localise 18, dont quatre appartenant à des communautés religieuses.

69 *in Marsilia*. Marseille avait été touchée la première de toute la Provence, et le plus sévèrement: voir ll. 23-24.

[92] Cf. Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 557.

[93] Cf. P. Pansier, 'Le cimetière et la chapelle de Champfleury', *Annales d'Avignon et du Comtat Venaissin*, 14 (1928), p. 91-100; Chiffoleau, 1980 (voir note 5), p. 155.

[94] Cf. Biraben, 1976 (voir note 7), p. 167-169: *Isolement des morts*.

[95] Cf. P. Pansier, 'Les rues d'Avignon au moyen âge', *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, II, 11 (1911), p. 310; J. Girard, 'Avignon', *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, V (Paris, 1931), col. 1121-1142 (spéc. col. 1139); É. Baratier - G. Duby - E. Hildesheimer, *Atlas historique - Provence* [...] (Paris, [1969]), carte 104 (reprise à Guillemain, 1962 [voir note 5], carte 2). Bonne photographie du site (état de 1910) en frontispice du livre de P. Pansier, *L'œuvre des Repenties à Avignon* [...] (Paris-Avignon, 1910), avec commentaire aux pp. 21-23.

71 *Nec iuvit fugere*. La fuite était pourtant la première réaction ou 'mesure particulière' selon Biraben, qui ajoute que surtout les classes fortunées ou aisées pouvaient se la permettre[96]. Ce que Sanctus affirme ici semble d'ailleurs être démenti par la réaction du pape et de son entourage et par la sienne propre (ll. 137-145)! Ou veut-il simplement dire que pour celui qui est *atteint* de la maladie tout effort supplémentaire et l'émoi de la fuite précipitent une issue fatale?

72-75 *Idem dico...dilatando procedit*. Voir le 'tableau général des villes et régions touchées' chez Biraben, 1975 (cf. note 7), p. 74, et son commentaire aux pp. 73-82. Pour la diffusion de la peste dans le Languedoc, voir les études particulières de P. Cayla, *L'épidémie de peste de 1348 à Narbonne* (Montpellier, 1906); R.W. Emery, 'The Black Death of 1348 in Perpignan', *Speculum*, 42 (1967), p. 611-623; G. Prat, 'Albi et la Peste noire', *Annales du Midi*, 64 (1952), p. 15-25; J. Roucaud, *La peste à Toulouse des origines au dix-huitième siècle* (Toulouse, 1918), p. 25-29.

76 *propter tantam mortalitatem tantus timor mortis*. Deux procédés stylistiques (anaphore et dérivation) combinés; la traduction essaie de leur donner réplique, par 'mortalité effrayante ... frayeur de la mort'.

78-79 *in genere...secuntur*. Le *Compendium* de la Faculté de Paris constate de même: *moriuntur omnes ut plurimum de eadem domo*[97].

80 *vix decimus homo*. Cette décimation littérale, qui n'est ici qu'une crainte, est confirmée et même renchérie comme réalité dans la *Quarta vita Clementis VI*: *terribilis mortalitas...ut in illius fine de centum...in aliqua vix decem, in aliqua vero orbis parte vix quinque superviverent*[98].

80-81 *in unaquaque generatione nisi duo homines*. Ne serait-ce pas une allusion aux couples d'animaux épargnés par le déluge (*Gen*., 6, 19 - 7, 16), en vue de la survivance de l'espèce?

81-83 *Nec servitur...domum exeunt*. Voir plus haut, aux ll. 54-58.

85-86 *quos 'gavotos' vocant*. Le mot *gavot* existe toujours en provençal et en certains patois francoprovençaux pour désigner exactement ce que Sanctus dit ici, un 'montagnard, grossier, rude'[99]. La langue parlée en Avignon au 14ᵉ siècle n'était pas le français, mais le provençal[100].

86 *accepto ... magno munere*. Selon la *Tertia vita Clementis VI*, ce fut le pape

[96] 1976 (voir note 7), p. 160-164. Aux témoignages qu'il cite on peut ajouter celui de Guy de Chauliac (voir note 83), p. 895: *In praeservatione non erat melius, quam ante infectionem, fugere regionem.*

[97] Cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 65.

[98] Cf. *Vitae paparum Avenionensium*, 1914 (voir note 88), p. 293; notice critique sur la *Quarta vita*: G. Mollat, 1917 (voir même note), p. 18-21.

[99] Sic A. Duraffour, *Glossaire des patois francoprovençaux* (Paris, 1969), p. 268, [n°] 4219; voir aussi: S.-J. Honnorat, *Dictionnaire provençal-français*, II (Digne, 1847), p. 332, qui cite *gavot* et plusieurs variantes.

[100] Cf. G. Mollat, 1965 (voir note 5), p. 466. Voir l'étude détaillée de P. Pansier, *Histoire de la langue provençale à Avignon* [...] I-III (Avignon, 1924-1927), spéc. I, p. 35-91.

lui-même qui leur fit payer deux gros d'argent par prestation: *duos grossos argenteos portantibus corpora pro quolibet corpore deputavit*, et cela pour que les cadavres fussent ensevelis au plus vite, par précaution d'hygiène[101].

88 *Nec presbyteri...* Cf. Guy de Chauliac (voir note 83), p. 895: *gentes moriebantur sine servitoribus et sepeliebantur sine sacerdotibus.*

90 *cum paucis luminaribus*. Les torches ou 'brandons', en nombre impressionnant (jusque 100), étaient de règle dans les cortèges funèbres des riches. Voir plus bas, aux ll. 95-96.

90 *ribaldis*. Parmi les différents sens que *ribaldus*, latin médiéval d'origine germanique, peut assumer[102], celui de 'gueux, misérable, va-nu-pieds' semble convenir le mieux aux *gavoti* en question.

95 *paniota*. Mot provençal latinisé (autres formes souvent attestées: *pagnota, pignota, pinhota*), dont le sens premier semble être 'petit pain' (cf. ital. *pagnotta*); désigne l'aumônerie papale ou 'table des pauvres' en Avignon, appelée *Pignotte* en français. Instituée par Jean XXII (1316), la Pignotte prit une grande extension sous Clément VI, universellement loué pour ses libéralités, si pas pour sa charité. Elle fournissait aux nécessiteux (= *de paniota pauperes*, appelés aussi *pinhoterii*) des vêtements, des remèdes, du vin et de la nourriture[103].

95-96 *qui talia...consueverunt*. Les riches résidents d'Avignon et du Comtat Venaissin inséraient souvent dans leurs testaments une clause stipulant que quatre, douze, jusque cent pauvres devaient être engagés (et stipendiés) pour assister à leur enterrement, en tant que 'pleurants' porteurs de torches (cf. *luminaribus* de la l.90), rien que pour donner plus d'éclat à leur 'pompe' funèbre. Voir Chiffoleau, 1980 (cf. note 5), p. 126-136; Id., 1983 (cf. même note), p. 120-121. C'est à cette pratique que Sanctus semble faire allusion.

95 *obsequia*. Dans son sens classique de 'services, prestations, corvées'. Michel Mollat le rend par 'obsèques' (1970, p. 41; 1978, p. 239 [voir note 7]; repris par Chiffoleau, 1980 [voir note 5], p. 204), sens typiquement médiéval, bien que dans cette acception l'on écrive plutôt *obsequiae*. Cf. Du Cange, VI, 1886 (voir note 103), p. 19b-20b. Le sens d''obsèques' est toutefois exclu par le contexte: les pauvres 'n'assuraient pas les obsèques aux/des riches' (Mollat-Chiffoleau), ils ne faisaient que 'prêter certains services' lors des obsèques.

[101] Cf. *Vitae paparum Avenionensium*, 1914 (voir note 88), p. 284; notice critique sur la *Tertia vita*: G. Mollat, 1917 (voir même note), p. 34-40.

[102] Cf. Du Cange, VII (voir note 75), p. 183b-184b.

[103] Voir, pour la terminologie: C. du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI (Niort, 1886), p. 93a, 318b et 327b; E. Levy, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, VI (Leipzig, 1910), p. 46; Pansier, III, 1927 (voir note 100), p. 132 b; Duraffour, 1969 (voir note 99), p. 450, [n°] 6918; pour l'institution: P. Pansier, 1910 (voir note 95), p. 47-49, n. 3; Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 411-414; G. Mollat, 1965 (voir note 5), p. 511-512; pour les libéralités de Clément VI: K.H. Schäfer, *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter* [...] *Klemens VI.* [...] (Paderborn, 1914), p. 181-182 (tableau récapitulatif) et p. 184-506, *passim*; M. Arnaud, *Les comptes de l'aumônerie pontificale de la Pignotte d'Avignon au XIVe siècle* [mémoire dactylographié] (Paris, 1963); pour l'emplacement, voir les cartes citées à la note 95.

97-99 *Dico autem...dimidia*. La mention de la Pignotte invite Sanctus à ajouter, comme entre parenthèses (*in brevi*), un détail concret illustrant la mortalité énorme parmi le bas peuple: 'la quantité de blé distribuée ces jours-ci à la Pignotte n'atteint pas deux pour cent, parfois pas un pour cent, de ce qui était distribué en temps ordinaire', — même si ceci ne veut pas dire que 98 à 99 % des 'habitués' de la Pignotte fussent morts; on s'imagine que beaucoup avaient quitté la ville infectée pour la campagne, que d'autres craignaient la contagion en ce lieu d'afflux populaire qu'était la Pignotte... ou les corvées macabres et dangereuses qui viennent d'être rappelées (ll. 95-96). Mais il est un fait que la mortalité était beaucoup plus grande parmi les pauvres que dans les classes aisées de la population. Cf. J.-N. Biraben, 'Les pauvres et la peste', *Études sur l'histoire de la pauvreté*, [II] (Paris, 1974), p. 505-518; M. Mollat, 1978 (voir note 7), p. 235-240.

98 *salmate bladi*. *Salmata* (ou *sagmata*, *saumata* etc.), latin médiéval, mot dérivé du bas latin (emprunté au grec) *sagma* = 'bât': mesure de capacité pour liquides et grains, correspondant à la charge d'une bête de somme ('somme' étant la forme française du même *sagma*!). Cf. Du Cange, VII (voir note 75), p. 269a-270a. *Bladum*, de son côté, est la latinisation médiévale de l'ancien français (d'origine gauloise?) *blad* = 'blé'. Cf. *Mittellateinisches Wörterbuch*, I, 10 (München, 1967), col. 1494-1496.

98 *quingenti panes de una salmata*. Ce chiffre n'est pas exagéré. Les comptes de la Chambre apostolique nous apprennent, en effet, que par saumate de blé on fabriquait 500 à 700 (petits) pains, blancs ou bis, d'env. une demi-livre, et qu'on distribuait une moyenne de sept pains par personne et par jour. Une saumate fournissait donc la ration journalière d'env. 70 à 100 personnes. Mais le chiffre de 64 saumates ou de 32000 pains, donc de 4571 personnes nourries par jour en temps ordinaire semble fort élevé. Sous Jean XXII on distribuait un peu plus de 10000 pains par jour. L'activité de la Pignotte s'était sensiblement accrue sous Clément VI, mais on se l'imagine mal triplée[104]. Sanctus semble enfler le contraste.

100 *a XXV° die ianuarii*. Si la date du 25 janvier, jour ordinaire (samedi de la 2ᵉ semaine après l'Épiphanie, fête de la Conversion de St. Paul), est mentionnée ici, c'est parce que pour Sanctus elle marque le début de la peste en Avignon. La *Sexta vita Clementis VI* le situe environ une semaine plus tard: *circa Purificationem beate Marie Virginis* [= 2 février] *cepit mortalitas Avinioni*[105].

101-102 *LXII milia corpora mortuorum*. Chiffre impossible: si 62000 représentait la moitié de la population, ou un peu plus (voir ll. 61-62), Avignon aurait compté env. 120000 habitants. En réalité, cette population ne peut avoir dépassé les 45000[106]. Sanctus exagère donc nettement. Mais que dire alors de l'*Historia ecclesiae* de Heinricus de Diessenhofen, terminée peu après 1361, qui évalue le

[104] Cf. Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 412-413, avec renvois aux sources et à la littérature. Pour le nombre de pains par saumate, voir Schäfer, 1914 (cf. note 103), p. 185 (*saumata de 500 panibus albis*), p. 365 (*de pane bruno...600 panes pro saumata*) etc.

[105] Cf. *Vitae paparum Avenionensium*, 1914 (voir note 88), p. 305; notice critique sur la *Sexta vita*: G. Mollat, 1917 (voir même note), p. 44.

[106] Cf. Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 557-558.

total des morts en Avignon entre Noël 1347 et la Toussaint 1348 à 280000[107]? Et cet Heinricus avait résidé en Avignon de 1333 à 1337!

104 *festum Pasche*. En 1348 la fête de Pâques tomba le 20 avril.

104-105 *absolvit plenissime*. Cette indulgence plénière est attestée dans plusieurs autres documents, p. ex. dans la *Tertia vita Clementis VI* (voir note 101), p. 285: *beneficium absolutionis...ex epidimia tunc morientibus et supplicantibus de eodem plenam concessit...potestatem*.

106-107 *quasdam devotas processiones*. Lors de grandes calamités, l'Église a toujours prôné la prière et la pénitence, privées aussi bien que publiques, pour apaiser la colère de Dieu et implorer sa merci. Pendant la peste noire, processions et pèlerinages furent organisés en plusieurs lieux. Cf. Biraben, 1976 (voir note 7), p. 66, qui ne cite pourtant pas les processions en Avignon. Clément VI a en outre institué une messe spéciale, qui est passée dans le Missel romain (*Missa pro vitanda mortalitate*, introït *Recordare, Domine, testamenti tui*), pour implorer la cessation du fléau[108].

108-111 *multi nudis pedibus...se percutiebant*. Les pratiques spectaculaires de mortification publique décrites ici se rapprochent singulièrement de celles des 'flagellants'. Mais le 'flagellantisme' ne semble être né qu'en 1349, en Europe centrale, et le pape Clément VI l'a presque aussitôt condamné[109]. D'autre part, depuis le 13ᵉ siècle déjà un mouvement de pénitence, né en Italie (*battuti* et *disciplinati*), avait donné lieu à la fondation de confréries laïques de 'pénitents', qui pratiquaient des formes de mortification comme celles décrites ici, — même tout particulièrement en Avignon, où de nos jours encore existent plusieurs de ces confréries[110].

110-111 *usque effusionem sanguinis*. Prenaient-ils à la lettre, et isolé de son contexte, le mot de saint Paul (*Hebr*., 9, 22): *sine sanguinis effusione* [*fusione* Weber] *non fit remissio*?

113 *Quis finis vel quod principium*. La première de ces questions, après la longue description de tous ces malheurs, est logique. La seconde ne se comprend que si l'on attribue à *principium* le sens de 'origine, cause'. Ce sens est d'ailleurs postulé par la phrase suivante (remarquez le *tamen* du raisonnement dialectique), qui allègue une *cause possible*.

113-114 *pro morte Andree regis*. André, prince de Hongrie (1326-1345), cité par un résident d'Avignon: étonnant à première vue, mais parfaitement logique

[107] Cf. *Heinricus de Diessenhofen* [...], 1868 (voir note 90), p. 68.

[108] Cf. J. Viard, 'La messe pour la peste', *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 61 (1900), p. 334-338: édition d'après un ms. du 14ᵉ siècle (Lille, Bibl. Mun., 23, f. 71ʳ).

[109] Cf. *Die Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV*., ed. J.F. Böhmer — A. Huber (Innsbruck, 1877), p. 535, [nº 67b]; A. Coville, 'Documents sur les Flagellants', *Histoire littéraire de la France*, XXXVII (Paris, 1938), p. 390-411; G. Mollat, 1965 (voir note 5), p. 94-95; Biraben, 1975 (voir note 7), p. 65-71.

[110] Cf. L. Darmangeat, *Histoire de la royale et dévote compagnie des Pénitents Gris d'Avignon* (Avignon, 1903); Girard, 1931 (voir note 95), col. 1136-1137; Chiffoleau, 1980 (voir note 5), p. 286. Les guides touristiques modernes appellent Avignon encore la 'ville des pénitents'. Cf. *Guide de tourisme Michelin - Provence* (Paris, 1982), p. 65.

si l'on sait que cet André était sur le point d'être couronné roi de Naples, lorsqu'il fut assassiné (nuit du 18 au 19 septembre 1345), et qu'il était l'époux de Jeanne d'Anjou, reine de Naples et comtesse de Provence. Le pape et les Avignonnais, 'sujets' de la comtesse Jeanne, s'étaient vivement intéressés aux événements qui entourèrent la mort tragique du jeune prince. Au moment où Sanctus écrivit sa lettre, Jeanne de Naples était en Avignon, depuis plus d'un mois, pour y négocier avec le pape, et quelques semaines plus tard, le 9 juin 1348, elle vendrait la ville d'Avignon à Clément VI (elle avait besoin d'argent liquide), pour être à même de reconquérir son royaume de Naples envahi par les Hongrois en courroux[111].

114 *ita trucidatus*. André fut étranglé: *strangulatus* et *suffocatur* sont les termes employés dans les vies de Clément VI[112]. Sanctus voit-il une ressemblance (*ita*), suggérant une espèce de 'loi du talion', avec la mort des victimes de la peste (*sine mora suffocantur*, 1.49)?

116-120 *Quidam etiam...conducti sunt*. Psychologie des masses: il faut trouver des coupables et les punir (une espèce de 'catharsis'), et ces coupables, on les cherche de préférence dans des groupes ou castes qu'on craint et qu'on hait. Cf. É. Carpentier, 'Autour de la peste noire [...]', *Annales. Économies-sociétés-civilisations*, 17 (1962), p. 1062-1092 (spéc.p. 1067). De là lépreux et Juifs furent souvent soupçonnés d'être les fomentateurs sournois, et soudoyés (*conducti*), du mal. Ils furent arrêtés en masse, accusés d'empoisonnement des eaux, torturés et mis à mort cruellement. Sanctus, pourtant, ne nomme ni les uns ni les autres: il ne parle que de *quidam homines miseri* et laisse sous-entendre, ce qui l'honore, qu'il n'est pas solidaire de ces pratiques (*sive iuste sive iniuste*). On sait d'ailleurs que le pape Clément VI a énergiquement condamné les pogroms (bulle *Quamvis perfidiam* du 26 septembre 1348) et pris les Juifs persécutés sous sa protection[113].

116 *cum quibusdam pulveribus*. Wickersheimer[114] dit que dans l'imagination populaire le poison consistait en substances répugnantes *pulvérisées*, dans la combinaison desquelles entraient des crapauds (cf. *ranas* etc. de la 1.4).

117 *sive iuste sive iniuste, Deus scit*. Écho paulinien; cf. *II Cor.*, 12, 2-3:

[111] Voir l'étude capitale de E.-G. Léonard, *Histoire de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence*, I-II (Monaco-Paris, 1932), surtout I, p. 465-494 (*L'assassinat d'André de Hongrie*), et II, p. 1-143 (*Le séjour de la reine Jeanne en Provence*). Le point de vue hongrois dans B. Hóman, *Gli Angioini di Napoli in Ungheria* (Roma, 1938), p. 319-330 et 563-564. Publication (défectueuse) de documents: F. Cerasoli, 'Clemente VI e Giovanna I [regina] di Napoli', *Archivio storico per le province napoletane*, 21 (1896) et 22 (1897), *passim*. Bon résumé: G. Mollat, 1952 (voir note 5), col. 1154-1160.

[112] Cf. *Vitae paparum Avenionensium*, 1914 (voir note 88), p. 244 et 265.

[113] Cf. L. Bardinet, 'Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le séjour des papes à Avignon', *Revue historique*, 12 (1880), p. 1-47 (spéc. p. 18-19); Wickersheimer, 1927 (voir note 6); S. Guerchberg, 'La controverse sur les prétendus semeurs de la 'Peste Noire', d'après les traités de peste de l'époque', *Revue des études juives*, 108 (1948), p. 3-40; H.H. Ben-Sasson, 'Black Death', *Encyclopaedia Judaica*, 4 (Jerusalem, [1971]), col. 1063-1068; B. Blumenkranz - M. Lévy, *Bibliographie des Juifs en France* [Toulouse, 1974], p. 78-80, 91-92 et 194; Biraben, 1975 (voir note 7), p. 57-65; H. Greive, 'Brunnenvergiftung', *Lexikon des Mittelalters*, II, 4 (München-Zürich, 1982), col. 784-785.

[114] 1927 (voir note 6), p. 8, n. 47.

sive...sive...Deus scit, deux fois, en deux versets consécutifs; Sanctus, lui, répète *Deus scit*: l. 113 et 117.

121 *Pisces etiam marinos non comedunt*. Le 'commun' (*communiter*) fait ce que la Faculté de Paris conseille: *omnes pisces bonum est vitare*, lit-on dans le *Compendium de Epidemia*: cf. J.F.C. Hecker, dans *Wissenschaftliche Annalen der gesammten Heilkunde*, 29 (1834), p. 229.

127 *Hec vobis scribo, karissimi, ut sciatis*. Réminiscence johannique; cf. *I Ioh*., 5, 13: *Haec scribo* [*scripsi* Weber] *vobis ut sciatis*. Quant au vocatif *charissimi* [*carissimi* Weber], il se lit six fois dans les lettres de saint Jean.

130-131 *hoc tempore precipue*. La maladie présente un caractère saisonnier prononcé[115]: c'est surtout en cette chaude saison commençante, dit Sanctus, qu'il faut être sur ses gardes.

131 *bonos hanelitus habentibus*. Le *Compendium* de la Faculté de Paris conseille *ut sani ab omnibus...malum odorem habentibus elongentur*[116].

133 *secundum viam astrologie*. *Via* dans le sens de 'méthode' (grec ὁδός = *via*) ou de 'science' (voir *via* dans les composés *trivium* et *quadrivium*). Les traités 'scientifiques' de l'époque sur la peste débutent presque tous par des renvois sérieux et solennels aux astres et planètes[117].

134 *iam tres anni preterierunt*. Ces trois ans ne ressortent pas du texte de la lettre (telle que nous la possédons), commençant en septembre 1347 (l.1). Mais Sanctus renvoie explicitement à la science astrologique, comme nous venons de le voir. Celle-ci fixait, en effet, la '*genesis*' de la peste au 20 mars 1345, à une heure de l'après-midi (!), moment de la conjonction maximale de Saturne, Mars et Jupiter dans le signe du verseau[118]. Remarquons toutefois que cette date et l'affirmation de Sanctus *iam tres anni preterierunt* ne sont pas conciliables avec ce qui est dit aux ll. 113-114, puisque André de Hongrie ne fut assassiné qu'en septembre 1345!

135-136 *tardius perveniet ... ad regiones frigidas*. Sanctus veut rassurer ses correspondants du Nord, mais ce qu'il dit est une vérité d'expérience. La poussée de la peste, très rapide au début et en été de l'année 1348, 'a dû être contrariée dès octobre ou novembre et même définitivement arrêtée à la fin de décembre par le froid'[119].

137 *papa immediate recedit*. Sanctus rapporte une rumeur: *ut dicitur*. Les autres documents d'époque ou bien sont muets à ce sujet, ou bien disent que

[115] Cf. Biraben, 1976 (voir note 7), p. 40-41.

[116] Cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 65.

[117] Ainsi le 'Compendium de Epidemia': *Dicamus igitur quod remota causa et primaria istius pestilentiae fuit et est aliqua constellatio celestis*; cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 51-52; var.: Hoeniger, 1882 (voir même note), p. 153.

[118] 'Compendium de Epidemia': *Anno domini MCCCXLV fuit maxima conjunctio trium planetarum summorum praecipue XXa die mensis martii, in aquario, prima hora post meridiem*; le praticien de Montpellier ne dit rien d'autre. Cf. Cochin, 1860 (voir note 4), p. 52 et p. 72; var.: Hoeniger, 1882 (voir même note), p. 153.

[119] Cf. Biraben, 1975 (voir note 7), p. 87.

Clément VI est resté enfermé, isolé dans son palais en Avignon. Mathias de Neuenburg (Breisgau) par ex., dans sa *Chronica*, écrite peu après 1350: *Papa inclusus camere habenti ignes magnos continue nulli dabat accessum*[120].

138 '*Stella*'. Étoile-sur-Rhône, env. 100 km en aval d'Avignon, 12 km au sud de Valence; à Étoile se voient encore les ruines de deux châteaux (cf. *castellum*). Coville, 1938 (voir note 7), p. 387-389, brûle une étape là où il lit dans la lettre que 'le pape *est parti* au château Stella', et deux étapes lorsqu'il le voit 'isolé dans quelque château par ses médecins'.

139 *ad duas leucas*. *Leuca*, mot d'origine gauloise, latinisé dès le 4ᵉ siècle, ne semble pas avoir son sens premier de 'distance de 1500 pas', mais celui, devenu courant depuis le 12ᵉ siècle de 'distance parcourue en une heure de marche'. De Valence à Étoile il y a 12 kilomètres à vol d'oiseau. Cf. Du Cange, V, 1885 (voir note 57), p. 73b-c; le *Novum glossarium* (voir note 55), fasc. *L* (Hafniae, 1957), col. 102, parle de 'lieue, mesure de distance', sans donner de précision.

139 *Sed curia vult manere*. Semble signifier que *l'administration et les dossiers* de la curie ne sont pas déménagés. Mais le travail est suspendu et les curialistes cherchent à se mettre en sûreté (voir les ll. 140-142).

140 *festum Michaelis*. Le 29 septembre, considéré comme fin de l'été et des vacances (*vacationes*). Ceux qui escomptaient qu'avant la fin de l'été le fléau se serait apaisé en Avignon, ne se trompèrent d'ailleurs pas. Guy de Chauliac (voir note 83), p. 895, nous le confirme: *Incepit autem dicta mortalitas nobis in mense Januarii et duravit per septem menses*.

141 *auditores, advocati, procuratores*. Sur ces différentes fonctions à la cour pontificale, énumérées en ordre d'importance décroissant, lire les pages instructives de Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 346-355 et 567-574. On sait (voir la première partie de cette étude) que Sanctus lui-même appartenait à la troisième catégorie.

141 *vel mortui sunt*. Des chiffres rapportés par Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 447-449, il appert qu'en 1348 la peste a fauché 14% du personnel curial proprement dit, et notamment six cardinaux. Y. Renouard, 'Conséquences et intérêt démographiques de la Peste noire de 1348', *Population*, 3 (1948), p. 461-462 [réimpr.: *Études d'histoire médiévale*, [I] (Paris, 1968), p. 159], est d'avis qu'en 1348-1349 près du quart des curialistes sont morts de l'*infirmitas*.

143 *Dominus meus sequetur papam*. Nous savons déjà que le 'maître' de Sanctus était le cardinal Jean Colonna (cf. supra). On peut déduire du contexte (l.144, *versus montem Ventosum*) que *sequetur* ne signifie pas qu'il le 'suivra' matériellement, vers le même endroit; le verbe prend un sens légèrement métonymique de 'suivre la façon d'agir de, faire de même que'. Le cardinal a-t-il

[120] *Die Chronik des Mathias von Neuenburg*, 1924 (voir note 6), p. 264. Dom J. Vaissète, dans l'*Histoire générale de Languedoc*, IV (Paris, 1742), p. 267 [nouvelle édition commentée: IX (Toulouse, 1885), p. 609], dit que 'le pape [Clément VI] quitta Avignon & fixa son séjour à Beaucaire durant la peste', mais il confond manifestement avec ce que *Clément VII* fit en 1390 (voir *ibid*., p. 401).

exécuté son plan de quitter la ville? Nous l'ignorons. Mais ce que nous savons, c'est que le 3 juillet 1348 il est mort, victime de la peste[121]!

144 *versus montem Ventosum*. Le mont Ventoux, à env. 50 km (à vol d'oiseau) au nord-est d'Avignon, dans les Préalpes du Sud. Les petits villages et bourgs accrochés aux contreforts de ce massif impressionnant étaient de fait beaucoup moins exposés au danger de la contagion que la 'grande ville' d'Avignon. On peut penser à des sites comme Sault, Bédoin et (surtout) Malaucène dans les 'Dentelles de Montmirail'. C'est à Malaucène que Clément V, premier pape d'Avignon, avait résidé un certain temps, et de Malaucène que Pétrarque avait entamé sa fameuse ascension du mont Ventoux, le 26 avril 1336[122].

147 *die dominico, XXVII° die mensis aprilis*. Le 27 avril 1348 était le dimanche de Pâques closes, ou du Quasimodo, comme on disait souvent.

En voilà assez sur cette lettre, instructive et attachante, que Louis Sanctus de Beringen écrivit à ses amis du chapitre de Bruges en ces journées dramatiques de l'*atra mors* en Avignon, avril 1348. Treize ans plus tard, une nouvelle poussée de la peste, moins connue mais aussi meurtrière que la précédente, passa sur la ville papale[123]... et dans les registres du chapitre de Bruges on nota qu'en l'année 1361, à une date non précisée (cf. supra), tomba vacante la prébende de Ludovicus Sanctus, *qui obiit in Curia Romana*. De l'autre côté des Alpes, un certain Francesco Petrarca inscrivit dans son 'Virgile de chevet'[124] qu'en août 1361 il apprit la mort, survenue en Avignon trois mois plus tôt, de 'son Socrate, son meilleur ami, compagnon et frère', et il ajouta ces paroles émouvantes: *Amisi comitem ac solatium vite mee**.

[121] Voir la longue lettre émouvante que Pétrarque adressa à Stefano Colonna, le vieux père du cardinal défunt, le 8 septembre 1348: *Fam.*, 8, 1, ed. V. Rossi, II (Firenze, [1934]), p. 147-157.

[122] Cf. Petrarca, *Fam.*, 4, 1, ed. V. Rossi, I (Firenze, [1933]), p. 448-449.

[123] Cf. Guillemain, 1962 (voir note 5), p. 448-449.

[124] Ms. de Milan, Bibl. Ambr., S.P. 10/27, f. prélim.

* Avec mes vifs remercîments aux directeurs et conservateurs de l'Archief van het Bisdom Brugge à Bruges, du Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque Royale Albert Ier à Bruxelles et de la Biblioteka Zakladu Narodowego im. Ossolińskich à Wrocław. Dom Hildebrand Bascour de l'Abbaye du Mont César à Louvain, le Prof. Zygmunt Sułowski de la Katolicki Uniwersytet Lubelski à Lublin et mes amis Henkjan de Jonge (Leiden), Raf De Keyser, Dirk Van den Auweele et Werner Verbeke (Leuven) ont, à des titres divers, droit à ma reconnaissance pour leur aide dans la lente élucubration de ce travail.

Herman Braet

SUR 'QUI NON SAP ESSER CHANTAIRE' (P.-C. 262,7)

On sait que l'attribution de cette pièce à Jaufre Rudel est controversée[1]. L'unique témoin date du XVI[e] siècle: c'est la copie que Jacques Teissier a faite du chansonnier constitué vers la fin du XIII[e] par Bernart Amoros (ms *a*[1]). Ce texte se caractérise par ses nombreuses imperfections, tant au point de vue de la langue qu'en ce qui concerne la versification. Il comporte en outre une cobla finale dont les rimes diffèrent fortement des précédentes: la critique se demande depuis fort longtemps si cette cinquième strophe faisait partie de l'original[2]. Nous ne rouvririons pas ici ce dossier[3], pour nous limiter aux avatars qu'a connus la fin de la cobla précédente.

Voici comment se présente le texte non corrigé[4]:

Lai nirai el sieu repaire
    Laire.
Emperil qom de passar
    Mar.
E si de mi noil pren pitat
    Bat

[1] Alfred Jeanroy la considérait comme apocryphe à cause de sa complication strophique. Voir ses deux éditions des *Chansons de Jaufré Rudel*, CFMA, 15 (Paris, 1915 et 1924), p. IX. Le doute subsiste chez G. Bertoni, dans son compte rendu de la 1re édition de Jeanroy, dans *Annales du Midi*, 27 (1915), p. 217-222; voir p. 222. L'œuvre est authentique selon Salvatore Santangelo, 'L'Amore lontano di Jaufre Rudel', dans *Siculorum Gymnasium*, 6 (1953), n. 5 aux p. 17-18 (repris dans Salvatore Santangelo, *Saggi critici*, Modène, 1959, p. 93-116); il en serait de même, d'après cet érudit, pour C. De Lollis, E. Monaci, G. Paris, O. Moore et R. Ortiz. Voir encore Pierre Groult dans son compte rendu de l'étude de Santangelo, dans *Les Lettres romanes*, 10 (1956), p. 85-86. S. Santangelo réplique de façon détaillée à Jeanroy dans l'édition qu'il a procurée de la pièce: 'Qui non sap esser chantaire...', dans *Studi in onore di A. Monteverdi* (Modène, 1959), vol. II, p. 687-689.

[2] Voir surtout Paolo Savj-Lopez, 'Jaufre Rudel, questioni vecchie e nuove', dans *Atti della R. Accademia dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. V, vol. XI (1902), p. 212-225; voir p. 224 (repris dans Paolo Savj-Lopez, *Trovatori e poeti. Studi di lirica antica*, Milan-Palerme-Naples, 1906, p. 111).

[3] L'authenticité de la strophe est défendue par S. Santangelo, 'L'Amore lontano di Jaufre Rudel', p. 17, n. 5 (*Saggi critici*, p. 689-690).

[4] Nous avons toutefois distingué les vers en adaptant la ponctuation au sens. Le manuscrit a: 'Lai nirai el sieu repaire. laire. emperil. qom de passar mar e si de mi noil pren pitat bat. fer fres. las tan la vau pregan. qan ni ia ren de leis men iauzia.'

Fer freg. Las tan la vau pregan
Qan
Ni ia ren de leis men jauzia.

La structure métrique[5] demande que le dernier vers compte sept pieds et se termine par une rime en *-auza*[6]: l'imparfait *jauzia* constitue donc une rime défectueuse. Tous les éditeurs[7] ont accepté la correction *jauza* (3e pers. du subj. présent) introduite par Giulio Bertoni[8]. Mais pour la lecture et la correction de ce qui précède les positions divergent.

G. Bertoni, dans son édition diplomatique, omet par mégarde le troisième mot du vers: *ren*[9]. Cette erreur a été reproduite dans l'édition que le célèbre philologue a procurée du poème en 1911[10], dans celle de P. Savj-Lopez[11] ainsi que dans les deux éditions publiées par Jeanroy[12].

Afin de corriger le vers faux résultant de cette omission, les trois érudits intercalent un autre vocable:

...ja de leis [no] m'en jauza

Le texte a subi d'autres retouches. La conjonction *ni* étant fort difficile à justifier dans ce contexte[13], on a cherché à faire commencer le vers autrement. P. Savj-Lopez suggère *Jamais de leis*[14]. Les éditions critiques de G. Bertoni et d'Alfred Jeanroy[15] remplacent *ni* par *qe*. Notons que cette dernière conjecture a l'avantage de transformer la proposition en

[5] Le schéma métrique est: a7 a1 B7 B1 C7 C1 D8 D1 e7. Voir aussi István Frank, *Répertoire métrique de la poésie des troubadours*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences historiques et philologiques, 302 (Paris, 1953), t. 1, p. 31 (n° 170, 1).

[6] Au v. 5, on lit *sauza*; au v. 10, *bauza*; au v. 15, *enclauza*.

[7] A l'exception d'Ernesto Monaci, *Poesie e vita di Jaufre Rudel*, Testi romanzi, 5 (Rome, 1903), p. 10 (2e édition, 1910, p. 13).

[8] G. Bertoni, 'Rime provenzali inedite', *Studj di Filologia romanza*, 8 (1901), p. 421-484; voir p. 426.

[9] Bertoni, *loc.cit.* La chose n'a pas été relevée par Cesare De Lollis, 'Proposte di correzioni ed osservazioni ai testi provenzali del manoscritto Càmpori', *Studj di Filologia romanza*, 9 (1901-1903), p. 153-170.

[10] G. Bertoni, 'Due poesie di Jaufre Rudel', *Zeitschrift für romanische Philologie*, 35 (1911), p. 533-542; voir p. 540 (repris sous le titre 'Una poesia di Jaufre Rudel' dans G. Bertoni, *Studi su vecchie e nuove poesie e prose d'amore e di romanzi* (Modène, 1921), p. 79-90; voir p. 85).

[11] Savj-Lopez, 'Jaufre Rudel...', p. 223.

[12] Jeanroy, édition citée, p. 20. Il en va de même dans l'édition de Monaci, *Poesie*..., p. 10 (2e édition, p. 13).

[13] Il est clair que, venant après *qan*, elle ne peut lier les deux propositions.

[14] Savj-Lopez, 'Jaufre Rudel.', p. 223. Cette solution est adoptée également par Monaci, *Poesie*..., p. 10; mais comme ce dernier n'intercale pas la négation *no*, son texte demeure hypométrique.

une concessive ('quoique'), ce qui permet de justifier l'emploi du subjonctif:

Qan
Qe ja de leis [no] m'en jauza

Dans son édition commentée de la pièce, M. Salvatore Santangelo se rapproche davantage du manuscrit. Il corrige l'erreur commise dans l'édition diplomatique en réintroduisant le mot *ren*, ce qui rend l'insertion de [*no*] superflue. Mais si le début se conserve cette fois tel quel, l'avant-dernier terme est transcrit comme *nien* au lieu de *m'en*[16]:

Ni ja ren, de leis nien jauza

L'importance de cette lecture apparaît à travers la traduction que donne le provençaliste italien de toute la phrase, à partir de *tan la vau pregan*: 'tanto la pregherò, che, alla peggio, qualchosa da lei otterò'[17]. Toutefois, outre qu'il est difficile de voir dans le texte l'expression d'un futur[18] et que la combinaison *tan qan* que M. Santangelo croit reconnaître ici[19] devrait signifier 'autant que, tout le temps que'[20] et non 'tanto... che'[21], cette traduction pose un problème d'interprétation. Le substantif

[15] Bertoni, 'Due poesie...', p. 539 ('Una poesia...', p. 87); Jeanroy, édition citée, p. 34. Bertoni songe également à une seconde solution: *ieu ia*[*mais*].

[16] Santangelo, *Studi...*, p. 681 et 686. Croyant, en 1953, corriger l'hypométrie du texte, l'érudit avait également proposé *ni*[*en*], mais à la place de *ni*. Son commentaire: 'gli emendamenti proposti da altri sono molto più forti e non danno senso' ('L'Amore lontano...', n. 2 à la p. 21).

[17] Santangelo, *Studi...*, p. 683. Cf. la paraphrase proposée dans sa première étude: 'la pregherà tanto che qualchosa finirà per ottenere' ('L'Amore lontano...', p. 21).

[18] Même remarque chez L. Spitzer, compte rendu de Santangelo, 'L'Amore lontano...', dans *Romania*, 75 (1954), p. 400-401. Le groupe *vau pregan* forme d'ailleurs une de ces périphrases fort répandues unissant un verbe de mouvement à un gérondif, et qui ont le plus souvent une valeur itérative ou durative. Voir D.R. Sutherland, 'Flexions and categories in Old Provençal', dans *Transactions of the Philological Society* (1959), p. 25-70 (p. 46-47 et n. 1).

[19] Santangelo, *ibidem*, p. 686, songe effectivement à *tantum... quantum*. Afin de justifier le subjonctif *jauza*, l'érudit propose de traduire 'con un *che* consecutivo o finale': il s'agit d'une 'inconsueta espressione', convient-il, 'non se ne trovano esempi precisamente eguali...'.

[20] [F.J.M.] Raynouard, *Lexique roman ou dictionnaire de la langue des troubadours* (Paris, 1836-1845), V, *s.v.*, 1° (p. 301); Emil Levy, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch* (Leipzig, 1924), VIII, p. 44, *s.v.*, 10° et 12°; Levy, *Petit dictionnaire provençal-français*, p. 357.

[21] Voir aussi la remarque de Spitzer dans *Romania* (1954), p. 400-401. A 'tanto... che' correspondrait plutôt le provençal *tan... que*. Notons également que, dans *tan qan*, les deux éléments sont rarement séparés, au contraire de la première expression. Voir *Boeci*, v. 4 (édition Chr. Schwarze, *Der altprov. Boeci*, Forschungen zur romanische Philologie, 12 [Munster en W., 1963], p. 18); Guilhem de Peitieus III 1, VI 30 et 43 (édition N. Pasero, *Guglielmo IX*, Modène, 1973); Marcabru V 37, XVI, 19, XXXI 33 (édition J.-M.-L. Dejeanne, *Poésies complètes du troubadour Marcabru*, Bibliothèque méridionale, 1re série,

nien peut avoir, à côté de sa valeur négative habituelle, le sens positif de 'quelque chose'. Mais c'est peu vraisemblable ici: la confiance en l'avenir que le traducteur prête ainsi au poète semble bel et bien démentie par l'exclamation initiale: *las*!

Cette dernière objection est presque superflue, car la lecture *nien* au lieu de *men* (= *m'en*) est fort suspecte, comme l'a souligné récemment M. Rupert T. Pickens: pour pouvoir transformer le troisième jambage en un *i*, il faudrait supposer que le scribe eût oublié d'y mettre un point, chose rarissime, semble-t-il, chez Jacques Teissier[22].

Quelle est alors la solution que propose le dernier en date parmi les éditeurs de Jaufre Rudel? Comme tous ses devanciers, hormis M. Santangelo[23], M. Pickens élimine la conjonction initiale. S'inspirant de leur exemple, il en compense la perte plus loin dans le vers, en suppléant de nouveau la négation *no*:

Ja ren de leis [no] m'en jauza[24]

Mais il est peut-être possible de serrer de plus près encore le texte qui nous a été transmis. Au lieu d'intercaler la négation à un endroit où le manuscrit n'en prévoit pas, on pourrait la substituer au *ni* initial — ne sacrifiant ainsi qu'une seule lettre:

No ja ren de leis m'en jauza

De cette façon, la négation serait renforcée par deux de ses auxiliaires habituels: *no... ja* se combinerait avec *no...ren*[25].

Il reste cependant un dernier obstacle: même si elle est utilisée dans un sens adversatif, la conjonction *qan* qui introduit alors la proposition (*qan... m'en jauza*), peut-elle être suivie du subjonctif?

Pour expliquer ce mode, il convient peut-être de songer à une interprétation différente, faisant de la fin du vers une proposition relative

t. XII, Toulouse, 1909) et les exemples cités par Levy, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, VIII, p. 44-46.

[22] Rupert T. Pickens, *The Songs of Jaufré Rudel*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 41 (Toronto, 1978), p. 249, note au v. 36.

[23] Selon ce dernier, *loc. cit.*, *ni ja ren* formerait une incise contenant un *ja* à valeur concessive ou hypothétique et pouvant être rapprochée de l'expression elliptique italienne 'quando niente', c'est-à-dire 'quando (non ottenessi) niente' ou 'alla peggio'. Nous n'avons pas trouvé d'autres exemples de cet emploi. Voir aussi, note 13, le problème posé par la conjonction *ni*.

[24] Pickens, éd. cit., p. 244 et 248.

[25] Il faut convenir que *non... ja* au lieu de *ja... non* est fort rare: on cherchera vainement chez Kurt Lewent, 'Les adverbes provençaux *Anc-Ancsé*, *Ja-Jassé* et *Dessé*. Essai de sémantique et d'étymologie', *Romania*, 82 (1961), p. 289-356, notamment 324-346. Mais cet ordre se rencontre chez Guilhem de Peitieus I v. 18: 'aquest non er ja camjatz' (édition Pasero, p. 17).

où le pronom relatif n'est pas exprimé. Ce genre de construction paratactique se présente surtout lorsque le pronom est le sujet du verbe. Par exemple, dans *Girart de Roussillon*, v. 1014: 'Qu'ainc ne vistes mais gerre tan longes dur'[26] ou chez un poète comme Arnaut Daniel: 'non ai membre no'm fremisca'[27].

Nous savons, d'autre part, que l'ellipse du relatif se rencontre surtout après des expressions négatives[28], comme dans:

'una non sai vas vos non si' aclina';
'hanc no fo hom ta gran vertut agues'[29]

Or, comme on l'aura constaté en lisant ces exemples, en ancien provençal, tout comme en ancien français[30], la négation de l'antécédent entraîne le subjonctif dans la relative. L'exemple suivant est particulièrement utile, parce que l'expression y est du type 'il n'est rien':

Que no y a ram no s'entressenh
De belas flors e de vert fuelh[31]

Dès lors, on peut conclure que le subjonctif dans notre vers est imposé

[26] *Girart de Roussillon, chanson de geste* publiée par W. Mary Hackett, SATF (Paris, 1953), v. 1014. Voir aussi les commentaires de Miss Hackett au tome III (Paris, 1955), p. 492 de son édition et dans son étude sur *La Langue de Girart de Roussillon*, Publications romanes et françaises, 111 (Genève, 1970), p. 98.

[27] Arnaut Daniel, 'Lo ferm voler...', v. 10, édition Gianluigi Toja, *Canzoni* (Florence, 1960) ou édition Maurizio Perugi, *Le Canzoni*, Documenti di Filologia, 22, II (Milan, 1978).

[28] Nous renvoyons à l'excellente introduction grammaticale de Suzanne (Thiolier-) Méjean, dans son anthologie *La Chanson satirique provençale au moyen-âge* (Paris, 1971), p. 61. En ancien français, le phénomène se rencontre le plus souvent avec la construction *n'i a* + substantif: cf. G. Moignet, *Grammaire de l'ancien français* (Paris, 1973), p. 168 et L. Kukenheim, *Grammaire historique de la langue française. Les syntagmes* (Leyde, 1968), p. 145.

[29] Nous tirons le premier de ces exemples de l'*Altprovenzalisches Elementarbuch* d'O. Schultz-Gora, 5ᵉ édition (Heidelberg, 1936), p. 137, § 200; le second, emprunté au poème sur Boèce (v. 92) est dû à G.B. Pellegrini, *Appunti di Grammatica Storica del Provenzale*, 3ᵉ édition (Pise, 1962), § 111, p. 303. On ajoutera ce passage de Guilhem de Saint-Didier VII 1-2 (P.-C. 234, 9): 'El mon non a neguna creatura Non truep sa par...', édition A. Sakari, *Poésies du troubadour Guillem de Saint-Didier*, Mémoires de la Société néophilologique de Helsinki, 19 (Helsinki, 1956), p. 112.

[30] Cf. entre autres Ph. Ménard, *Syntaxe de l'ancien français*, 2ᵉ édition (Bordeaux, 1973), § 80, Remarque; F. Jensen, *The Syntax of the Old French Subjunctive* (La Haye-Paris, 1974), p. 25; G. Moignet, *Essai sur le mode subjonctif en latin postclassique et en ancien français*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Alger, 32 (Paris, 1959), p. 419 (avec un extrait tiré de la Passion de Clermont-Ferrand) et p. 459.

[31] Exemple emprunté à S. Méjean, *loc. cit.*, qui renvoie au *Choix des poésies originales des troubadours* de F.J.M. Raynouard (Paris, 1816-1821), vol. V, p. 35: il s'agit d'une pièce d'Uc Brunet (P.-C. 451, 1: 'Ab plazer recep e acuoill'). Voir également l'explication donnée par Pellegrini, *loc. cit.*

par la négation, dans la régissante, de l'antécédent *ren*[32]. Il convient donc de lire:

Qan
No'i a ren de leis m'en jauza

[32] Tout comme en ancien français (cf. Moignet, *Grammaire de l'ancien français*, p. 88), le 'sujet réel' ou 'pseudo-sujet' du tour impersonnel *i a* est évidemment au cas régime: de nombreux exemples ont été relevés par D'A. S. Avalle dans son édition de *Peire Vidal, Poesie*, Documenti di Filologia, 4 (Milan-Naples, 1960), p. 457 et par R. Lavaud, *Poésies complètes du troubadour Peire Cardenal*, Bibliothèque méridionale, 2e série, t. 34 (Toulouse, 1957), p. 319, n. au vv. 26-27 et p. 755.

Brigitte L. Callay

THE ROAD TO SALVATION IN THE *ROMAN DE LA ROSE*

In his exhortation to the barons of Amors and Venus leading to the final and succesful battle for the Rose, Genius expounds a doctrine which has been termed a 'shocker' by Rosemund Tuve[1]. Enticing his audience with a promise of heavenly bliss, Nature's priest contends that Paradise awaits the man who diligently strives to maintain Nature and dedicates himself to loving well:

Et cil qui, de toute sa force,
de Nature garder s'efforce
et qui de bien amer se peine
sanz nule pansee vileine,
mes qui leaument i travaille,
floriz en paradis s'en aille. (19503-8)[2]

With this *sententia*, the lofty speaker introduces a stunning argumentation in favor of procreative love as a road to salvation.

The provocative naturalism of Genius' speech[3] has fostered divergent interpretations, mainly depending on whether the critic identified Nature's priest's views with those of Jean de Meung — a position justly criticized by Tuve[4] — or on the contrary saw in Genius' pardon a sample of crafty irony revealing only indirectly, if at all, the poet's intended meaning[5].

[1] Rosemund Tuve, *Allegorical Imagery: Some Mediaeval Books and Their Posterity* (Princeton, 1966), p. 275.

[2] All quotes are from *Le Roman de la Rose*, éd. Félix Lecoy, Classiques Français du Moyen Age, Nos. 92, 95, 98, 3 vols. (Paris, 1965-70).

[3] For a discussion of burlesque and provocation in Genius' speech, see Jean Charles Payen, 'Le Comique de l'énormité: Goliardisme et provocation dans le Roman de la Rose', *L'Esprit Créateur*, XVI (Spring 1976), 46-60, and idem, *La Rose et l'Utopie: Révolution sexuelle et communisme nostalgique chez Jean de Meung* (Paris, 1976), p. 200-226.

[4] Tuve, p. 249, discusses the problems of taking for Jean de Meung's opinion that of his characters without reference to narrative situation or irony with regard to Gérard Marie Paré, *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 10 (Paris, 1941) and idem, *Les Idées et les lettres au XIIIe siècle: Le Roman de la Rose* (Université de Montréal, Bibliothèque de Philosophie et de Pédagogie, 1947).

[5] This paper owes much to the brillant analyses of irony done by Michael D. Cherniss, 'Irony and Authority: The Ending of the Roman de la Rose', *Modern Language Quarterly*, 36 (1975), 227-238; John V. Fleming, *The 'Roman de la Rose': A Study in Allegory and Iconography* (Princeton, 1969), Chapter IV: 'Natural and Unnatural Nature', p. 185-249; and Tuve, *Allegorical Imagery*, Chapter IV: 'Imposed Allegory', p. 219-333.

Without rallying to either position, Winthrop Wetherbee attempts to account for the appropriateness of the extraordinary claim in Genius' mouth by studying Jean de Meung's debt to and implicit critique of the Chartrians' philosophical preoccupations with the *opus restaurationis per naturalia*[6]. He refers in particular to the tradition of the character Genius. In Alanus de Insulis' *De Planctu Naturae*, long known as one of Jean's primary sources, as well as in Bernardus Silvestris' *De Mundi Universitate*, Genius is conceived as a 'power which relates the natural order to the divine'[7]. As symbol of procreative instinct, he is both a divine agent, instrumental in the expression of the Word in creation, and the natural force insuring the continuous chain of reproduction linking man to his paradisal roots[8]. It is in this perspective, Wetherbee concludes, that Genius' vision of heaven in the *Rose* must be understood, since it is 'made possible by his association with the original capacities and destiny of man 'who, without the Fall', would have merited eternal life *per naturalia*'[9]. In other words, Wetherbee suggests that Nature's priest is a suitable spokesman for an in essence prelapsarian view of salvation, in so far as he is the exponent of man's sexual condition as originally willed by God. The critic maintains that Genius' function in the *Rose* is similar to that of the lofty spirit in the *De Planctu Naturae*[10].

Though useful as a first insight into the problem of Genius' doctrine, the above interpretation fails to do justice to the intricacies of Jean de Meung's creation. In the first place, it does not explain how and why the eminent spirit could possibly proffer his daring promise and pardon to fallen man in the *Roman*, a promise totally absent from the *De Planctu* where Genius only anathemizes sinners against Nature. In the second place, it does not account for the fallacy of Genius' message. It is the purpose of this paper to make an attempt at clarifying both points in order to shed more light on an artistic and philosophical *tour de force*.

A comparison of Genius' status and function in the *De Planctu*

[6] Winthrop Wetherbee, 'The Literal and the Allegorical: Jean de Meun and the De Planctu Naturae', *Mediaeval Studies*, 33 (1971), 264-291 and idem, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres* (Princeton, 1972), p. 255-266.

[7] Wetherbee, 1971, p. 283.

[8] Pointing out the difference between his conception of the character and that of Fleming, Wetherbee criticizes — and rightly, it seems to us — the former's position that Genius symbolizes the concupiscence of nature compromised by sin (Wetherbee, 1971, p. 284-85).

[9] Wetherbee, 1971, p. 284.

[10] Wetherbee, 1972, p. 258.

Naturae reveals important differences in the conception of the character's authority and serves to elucidate the peculiarity of his message in the *Rose*.

For Alanus, Genius' relationship to Nature is essentially one of equality with her: he is her other half, sharing the official rank of her administration as *vicaria Dei*, joined to her in all things by the knot of a pure love[11]. Assisting her in the priestly office, he dons the sacerdotal vestments to proclaim, at her instigation and in full agreement with her, the excommunication of all who sin against Nature's laws[12]. Genius' priestly function is not fully defined in Alanus' work, but implicitly it appears to be a divine office, since Nature's other self utters the anathema by the *auctoritas Dei*[13]. In this light, his excommunication appropriately separates the sinners from the 'kiss of heavenly love'[14] as it deprives them of Nature's favors and casts them out of the congregation of all natural things[15]. It is important to understand that in the *De Planctu Naturae*, Genius is not 'Nature's priest' but 'Nature's priestly half in the service of God', a distinction which keeps his message within the bounds of Christian orthodoxy as only those are castigated who by wilful transgression of a divinely conceived natural order sin against Nature as well as against the Lord[16].

In the *Rose*, Genius' authority as *dex et mestres des leus*[17], i.e. the master of the *loca pudenda*[18] seeing to the proper functioning of things, makes him the fit announcer of Nature's *sententia* to man, a function immediately inspired by Alanus. But apart from this similarity, he appears as a quite different figure in the *Roman* when he is introduced at

[11] 'Natura...Genio sibi alteri similem' (Alanus de Insulis, *De Planctu Naturae*, PL, 210, col 476 B); 'nodo dilectionis praecordialis astringor' (Ibidem, col. 476 C) and 'unius officialis administrationis conformet conditio' (Ibidem, col. 481 A).

[12] 'Auctoritate superessentialis Usiae, ejusque notionis aeternae, ascensu coelestis militiae, naturae etiam' (PL, 210, col. 481 C).

[13] See above, note 12. The fact that Genius speaks by the authority of God indicates that the priest does indeed serve as a link with the divine and that his role here is not simply to serve as an intermediary between man and Nature as said by Denise Baker, 'The Priesthood of Genius: A Study of the Medieval Tradition', *Speculum*, 51 (1976), 279.

[14] 'a supernae dilectionis osculo separetur' (*De Planctu Naturae*, PL 210, col. 482 A).

[15] 'abominationis filios a sacramentali Ecclesiae nostrae communione sejungens, cum debita officii solemnitate, severa excommunicationis virga percutias' (PL, 210, col. 477 A); 'a naturae gratia degradetur, a naturalium rerum uniformi concilio segregetur' (Ibidem, col. 482 A).

[16] Genius does not announce a new covenant, remarks Winthrop Wetherbee, 'The Function of Poetry in the "De Planctu Naturae" of Alain de Lille', *Traditio*, 25 (1969), 119.

[17] Lecoy, 16 256.

[18] For this identification, see Jean Charles Payen, *La Rose et l'Utopie*, p. 155.

the moment that goddess Natura turns to him. The lofty seriousness of the *De Planctu Naturae* makes place for burlesque revealing Jean de Meung's intent to discredit Genius' moral authority[19]. Instead of the lofty *sacerdos Dei* of Alanus' work, Genius appears as the priest of Nature, serving in her church and singing a 'natural' mass in her chapel:

Lors a mis son prestre a parole,
qui celebroit en sa chapele;
mes ce n'iert pas messe novele,
car tourjorz ot fet ce servise,
des qu'il fu prestres de l'iglise.
Hautemant, en leu d'autre messe,
devant Nature la deesse,
li prestres, qui bien s'acordait,
en audiance recordait
les figures representables
de toutes choses corrumpables
qu'il ot escrites en son livre
si con Nature les li livre. (16 242-54)

Genius is not so much a false priest[20], as he is a servant in a false church, with a godhead of a somewhat ambiguous stature. Nature, as penant in her own church, comes to confession and is absolved for the sin of having formed a flawed creature in man:

tantost l'assolt et si li done
penitance avenant et bone
selonc la grandeur dou forfet
qu'il pansoit qu'ele eüst forfet. (19 385-88)

Thus Genius performs the recognizable tasks of Christian priesthood (celebrating mass, administering confession, absolution and penance, announcing the godly 'word' to man) with the obvious distinction that he serves a deity of a quite different order.

Although there is mention of an *ecclesia* referring to Nature's congregation and there are definite figural affinities with the *ecclesia Dei* in the *De Planctu Naturae*[21], Alanus' poetic imagery is intended to express a

[19] 'L'inadéquation de l'écriture à son objet est le fondement même du burlesque', says Jean Charles Payen, 'Le Comique de l'énormité', 48. It is in the sense of a similar disproportion that we consider the discrepancy between Genius' specifically carnal office and his function as Pardoner and Announcer of a 'Good Word'.

[20] This is the position of Denise Baker, 285.

[21] There is question of the church in which Genius, Nature and the Virtues are living in harmony (*De Planctu Naturae*, PL, 210, col. 477 A), but the congregation remains undefined and clearly has as its function to serve God directly and under His jurisdiction, since Genius speaks by the authority of God. For a more in depth discussion of the affinities with the Synagogue and the Church, see Winthrop Wetherbee, 'The Function of

reverend sacralization, not a parody. Jean de Meung's deliberate transformation of his Latin source, establishing that Genius is the spokesman of a church clearly separate from that of the Lord, allowed the poet to develop a daring 'natural theology' with the imagery borrowed from the doctrine of the *ecclesia Dei*, while it dispensed with the necessity of fitting the teaching of Nature and her priest into the framework of orthodox Christian faith. In this fashion, Jean de Meung leaves no doubt about the inadequacy of Nature's and Genius' moral authority.

Jean de Meung's completion *ad positivum* (if not *ad absurdum*) of the *sententia* devised by Nature and proclaimed by Genius in the *De Planctu Naturae* — the goddess asks her priest not only to anathemize sinners but also to pardon the virtuous in the *Rose* — must be interpreted in the above perspective. Nature is not only the *procreatrix mundi*[22] in the *Roman*, she is also head of her 'church'. As such, the power of pardon for the faithful observers of natural laws rests properly with her: it is in her capacity as 'goddess' that she extends plenary pardon through Genius to those who live naturally and duly confess (to her priest?)[23] 'tretout quan que fet avront'[24].

From here to Genius' promise of paradise there is but one step to take, a most perilous one as we shall see later, but we consider it here as warranted only by the imagery utilized at this point in the allegory. Indeed, the very concept of an *ecclesia Naturae*, recognizably parallel in ritual to that of the *ecclesia Dei*, implies in principle that there is a road to salvation *per naturalia* for its faithful, just as the way to heaven is open *per spiritualia* by the grace of the Lord for the members of the Christian church. It is in the line of this parallelism that Genius addresses 'fallen' man, i.e. 'fallen from the viewpoint of Nature', as clearly appears from the lofty speaker's reference to the myth of Saturn's castration[25]. The

Poetry', 118-19, and George Economou, *The Goddess Natura in Medieval Literature* (Cambridge, Mass., 1972), p. 93-95.

[22] For a discussion of Natura as *Procreatrix mundi* in the *Rose*, see Economou, p. 104-24.

[23] Genius promises pardon for sinners who confess, but to whom he does not say:

Mes qu'il se face bien confes
g'en praign seur moi tretout son fes
de tel poair con jou puis prandre
ja pardon n'anportera mandre (19 509-12).

The ambiguity is intentionally ironic: what authority does a priest of Nature's church have indeed to pardon sins? A strange redeemer!

[24] Lecoy, 19 367.

[25] Jupiter's castration of his father Saturn resulted in the introduction of the Age of Iron and the corruption of man by Delit. For a discussion, see a.o. F.W.A. George, 'Jean de Meun and the Myth of the Golden Age', *The Classical Tradition in French Literature*:

priest, descended from higher spheres to announce the good Word in a burlesque imitation of Christ, promises 'redemption' to those who choose Nature over Delit, procreative love over the unnatural pursuit of delight, by the *auctoritas Naturae*[26], while a Christian minister would promise heaven by the authority of the Lord for choosing Christ over the Prince of Darkness.

There is just one difficulty in all this. By saying that salvation for Nature's servants means eternal bliss in the Good Shepherd's park, Genius makes an extrapolation from the natural order to the divine. While this is not without logic and seems to follow the line of argument of an *opus restaurationis per naturalia* as imagined by the Chartrians[27], it is at the same time a source of Nature's priest's fallacy in the *Rose*.

In order to clarify this point, it is necessary to recall the place of Nature in the divine order. As a token of her legal power, she was given the title of *chamberiere*[28], *connetable* and *vicaire*[29] in the service of her Master. As such, she is the lawful executrix of God's will in creation, which is the faithful reproduction of what she sees in the divine mirror[30]. In charge of the 'Great Chain of Being'[31], she must see to it that the natural order is not broken by depletion of a category willed by God. To this end she endowed man with genitalia, as the Lord designed it, in order to insure that reproduction of the individual would maintain the species.

Since Genius is fully aware of his mistress' function in the divine order (she told him all her secrets in her confession), he knows that the natural world is ultimately governed by the will of God. It is this transcendence which he expresses with the logic that what serves Nature is according to the will of God and what is according to the will of God leads to eternal bliss in heaven. Translated in concrete terms, Genius claims that since

Essays Presented to R.C. Knight by Colleagues, Pupils and Friends, ed. H.T. Barnwell, A.H. Diverres, G.F. Evans, F.W.A. George and Vivienne Mylne (London, 1977), p. 31-39; Thomas D. Hill, 'Narcissus, Pygmalion, and the Castration of Saturn: Two Mythographical Themes in the Roman de la Rose', *Studies in Philology*, 71 (1974), 418-26; Rainer Kauke, 'Jupiter et Saturne chez Jean de Meun', *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte — Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*, 2 (1978), 258-265.

[26] Lecoy, 19 477.

[27] Cf. Wetherbee, 'The Literal and the Allegorical', 284.

[28] Lecoy, 16 742.

[29] Lecoy, 16 752.

[30] Lecoy, 19 870-6.

[31] Lecoy, 16 755. The 'Great Chain of Being' is the concept of the universe as a continuous chain from the lowest of being to the highest. See Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass, 1936), p. 59.

God has charged Nature with giving man genitalia for procreation, the proper use of this *bonum in se*[32] is according to His will and therefore leads to salvation.

This reasoning would be valid, had not the Fall radically altered man's relationship to God. A new moral order was established which completely escapes the field of Nature's and her priest's comprehension. Since in the *ecclesia Naturae* man is only considered in terms of his natural function, i.e. as a part of the Chain of Being, Genius does not fathom the necessity of man's rebirth in the Church of Christ as a condition for his redemption. Although he does not seem to ignore man's spiritual condition completely — Genius speaks of confession, however ambiguously, prayer to God and following the Lamb — there is no clear understanding of its relation to Grace. Only capable of judging man's faltering from the viewpoint of a divinely established natural order, Genius' status in the church of Nature leads logically to the formulation of a doctrine of salvation which ignores man's status in the new order of the *ecclesia Dei* and thus ironically cannot possibly lead fallen man to redemption. In other words, Jean de Meung's underlying thought is that the natural functions symbolized by Genius, though a God-given *bonum*, must be subjected to the spiritual guidance of the True Church to preserve man from the aberration exposed in Nature's priest's deceptive reasoning[33].

* * *

The central part of Genius' speech is devoted to an elaborate description contrasting the Good Shepherd's park with the garden of Deduit. The imagery used by Jean de Meung in this passage has received much attention. However, the function of Genius' vision has mainly been studied only from the viewpoint of the 'clash of doctrines'[34] between Jean de Meung and Guillaume de Lorris, i.e. as an attack on the concept of courtly love developed in the first part of the *Roman*[35].

[32] This is current thought in XIIIth century scolasticism: even St. Thomas considered the genitals as a *bonum in se*. See Gérard Marie Paré, *Le Roman de la Rose* (1941), p. 151-2.

[33] Against those critics who consider Genius as a champion of Jean de Meung's alleged 'naturalism', we agree with Rosemund Tuve, p. 282, who acknowledges that there are religious ideas in Genius' exposure of 'the folly and untruth with which Natural Man presumes to deal out salvation'.

[34] The term is borrowed from Alan M.F. Gunn, *The Mirror of Love: A Reinterpretation of the 'Romance of the Rose'* (Lubbock, Texas, 1951), p. 332.

[35] See a.o. Terrence Hipolito, 'Roman de la Rose: Nature's Grace', *Comitatus*, I (Dec. 1970), 50-52; René Louis, *Le Roman de la Rose: Essai d'interprétation de l'allégorisme*

It is our intention to deal with the matter uniquely in the framework of the theology expounded by Nature's priest in his message, in order to clarify the logic and significance of a comparison which according to one critic is out of place here[36]. Further, we want to demonstrate how Genius' vision expands the fallacy of a road to salvation *per genitalia* when judged in the perspective of the narrative reality to which it is meant to apply.

To follow the logic of Genius' comparison, we must return to our point of departure, namely the *sententia* pronounced by the priest at the dictate of his mistress, this time considering as well its negative proposition, i.e. the anathema against the unfaithful.

Aside from promising salvation to those who maintain Nature, Genius proclaims that those who scorn the works which sustain Her will be damned[37]. The importance of the anathema lies in its assumption that upholding Nature is a universally necessary duty for each individual and that shrinking from this task is an evil punished by damnation. The *sententia* as a whole appears thus as a stern restatement of the Christian doctrine of reward and punishment, redefining in natural terms its underlying dichotomy of *bonum* and *malum*, Good being what serves Nature, Evil what opposes her: the theology of the *ecclesia Naturae* is an exact parallel to that of the *ecclesia Dei*. The implication for Genius' doctrine is of course that, while procreation is a *bonum*, failure to regenerate is a *malum*. The former aids Nature in her divine charge of preserving the species. The latter does not put the genitalia to their proper use. By extrapolation, improper use of the genitals is also against the intent of God who ordered Nature to create them, hence it also displeases Him, while it will lead to depletion of the species Nature has to maintain.

In the Church of Nature then, the black sheep are those who do not apply themselves to the duty of regeneration, for example the virgins and the perverts. The logic is rigorous, the conclusion is stunning. Even Genius seems confused for a moment by his own logic in his condem-

érotique, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age, I (Paris, 1974), p. 123-28; Jean Charles Payen, *La Rose et l'Utopie*, p. 221-24; D.W. Robertson, Jr., 'The Doctrine of Charity in Medieval Literary Gardens: A Topical Approach Through Symbolism and Allegory', *Speculum*, 26 (1941), 40-43; Dagmar Thoss, *Studien zum Locus Amoenus im Mittelalter*, Wiener Romanistische Arbeiten, 10 (Stuttgart, 1972), p. 138-43; Rosemund Tuve, op. cit., p. 276-78.

36 Louis, op. cit., p. 128.

37 Lecoy, 19 497-502.

nation of the first category[38] — after all, he appears to have heard of Grace! — and ends his discussion of their status with a puzzling allusion to the theological difficulty of a matter beyond his comprehension:

Viegnent devin qui en devinent,
qui de deviner ne finent. (19 597-8)[39]

Further, there are also those offenders who destroy the fertility of others, namely the castrators. Jupiter, the first one, was responsible for establishing the hegemony of *Delit*, whose blind pursuit makes many forget their duty to Nature and leads them to the wide road of perdition.

It is at this point that we must remember the lesson taught by Reason[40]. The Daughter of God approves of the *bone amor* which is devoted to procreation. Nature, she admits, has put delight in the act of the flesh to make it attractive for procreation. However, there is another kind of loving, called *amer par amors*, which confuses means and end since its object is not to produce offspring, but to seek only *charnel deliz*[41]. It is clear that this love also puts the *finz amanz* in the category of those black sheep who oppose the laws of Nature. In this fashion, the theology of the *ecclesia Naturae* is brought to bear on the courtly lover.

Genius' comparison of the Good Shepherd's park with the garden of Deduit receives an entirely logical explanation in this perspective. The unnatural love *par amors*, bent only on *Delit*, is no other than the one inspired by the god Amors, lord of the garden of Deduit. Painting the true splendor of the Lord's heaven to entice his audience into forsaking the false glitter of Amors' paradise, Genius wants to undo the deception of *Delit* under which they labor. Since their reason is obscured to the point of rejecting natural love, they are unable to perceive the true substance of the garden of Amors. Seeing the *vergier* through the mirror of flesh and sensuality, they are deceived by an inverted image of

[38] Here again is a deliberate indication of the author's intent to expose the folly of Nature and her Priest. Needless to say, there is no condemnation of virgins in the *De Planctu Naturae*.

[39] The passage is obviously a pun on the double meaning of *deviner*, i.e. 'to guess, to prognosticate' or 'to engage in theological speculation', cf. Wetherbee, 'The Literal and the Allegorical', 271; either activity might be proper for *devins* or theologians, it seems according to Genius.

[40] Although not fully defined, there is a link between Reason and Nature in the *Rose*. Nature says that man must obey Reason in moral matters and Reason refers to Nature's laws when approving 'procreative' love. Cf. a.o. Hipolito, 59; Payen, *La Rose et l'Utopie*, p. 28; Wetherbee, 'The Literal and the Allegorical', 271.

[41] Lecoy, 4 347-58. For his definition of *amer par amors*, Jean borrows from Andreas Capellanus, *De Amore*, Cap. I. Cf. ed. E. Trojel (1892; augmented rpt. Munich, 1964), p. 3.

reality[42]. The muddy water of the fountain of Narcissus, for instance, appears to be a cristal clear mirror to those who take pains to look there at what will not bring about self-knowledge at all[43]. This perilous fountain disturbs the minds of the *fins amanz* to such an extent that they give in to love of Death. What a different fountain is that of the Good Shepherd's park in comparison:

> cele les vis de mort anivre,
> mes ceste fet les morz revivre. (20 595-6)[44].

Seen in the context of Genius' doctrine, love *par amors* indeed fosters death, since it lures the lovers away from their primary duty to Nature with a mirage of sterile *Delit*.

Ironically, it befalls the exposer of delusion to be the victim of it. Genius' attack on love for delight's sake, only on the premise that it does not lead to procreation, proves to be as devoid of reason as the projection that regeneration leads to salvation.

To begin with, Genius was sent by his mistress to help Amors and Venus in the conquest of the Rose, all for a Lover who is the faithful vassal of the God of Love, hence who has only delight in mind. The priest's mission is accomplished in the garden of Deduit, the delusive paradise where all one sees is lies, and where the perilous fountain of Narcissus leads to death[45]. However, undaunted, the lofty servant of Nature puts on chasuble, crosier and mitre handed him by the god of sensual love and holds the candle of Venus, thus clearly subjecting himself to speaking in behalf of his mistress under the patronage of those who inspired 'unnatural' love to Amant. Made to look like what he ought to be to extend a valid pardon, namely a bishop of the *ecclesia*

[42] Cf. Alanus de Insulis, *Summa de Arte Praedicatoria*, PL, 210, col. 118 B-D, who likens the human mind to a threefold mirror: Reason gives the proper reflection; Sensuality and Flesh an inverted image. Understood as viewed from the mirror of flesh and sensuality, it is quite clear that the lover sees only an inverted image of the truth.

[43] Lecoy, 20 407-8.

[44] For a discussion of the contrast between the two fountains, see a.o. Frederick Goldin, *The Mirror of Narcissus in the Courtly Love Lyric* (Ithaca, New York, 1967), p. 59-68.

[45] In a discussion on the problem of space in this passage, Jean Charles Payen, *La Rose et l'Utopie*, p. 224, explains Genius' call for a choice between the Garden of Delight and the Good Shepherd's Park as a case where the message takes precedence over the supporting fiction, because the speaker addresses himself directly to a universal public beyond the narrative framework.

Dei[46], Genius, as a far echo of one Faus Semblant[47], but without the latter's lucidity, gives the sanction and go-ahead for the pursuit of carnal love accompanied by the knowing laughter of Venus. That he calls for a moral awakening, condoning Delight only as a means to an end, avers itself as futile. It has been said, there is no moral awakening in the *Rose*[48].

As the pursuit of *Delit* takes its course, it proves to be not so barren. Blind as he may be for Genius' road to salvation, not taking the right path, the Lover still makes an approach to Heaven, as he — by accident, of course — gives his Rose a quite natural impregnation. God's purpose as designed in Nature is consequently worked out after all, ironically under the impulse of 'unnatural' Delight[49]. The fallacy of Genius' premises is in this fashion borne out in the theological as well as in the narrative perspective of the poem. Nature's priest's doctrine of salvation provides a sample of Jean de Meung's ability to dazzle his reader with a compellingly logical *exposé* of apparent truths which reveal their deceptiveness and irony in the framework of the total dramatic situation.

[46] Ignoring the burlesque aspect of the situation, likened to a scene from the 'Feast of Fools' by John Fleming, op cit., p. 208, Jean Chance Nitzsche, *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages* (New York and London, 1975), p. 120, calls Genius a 'bishop of God', a confusing title hardly merited by the spirit in this context.

[47] The connection between Faus Semblant and Genius has been noted by Fleming, p. 208; Tuve, p. 256; Wetherbee, 'The Literal and the Allegorical', 276, 277.

[48] Cf. Wetherbee, *Platonism and Poetry*, p. 257.

[49] For a discussion on the 'providential' aspect of the Rose's impregnation, see a.o. Thomas Hill, op. cit. 414-15, who reacts against John Fleming's position, op. cit., 243-4, that no philosophical significance need be attached to the Lover's casual claim. Wetherbee, 'The Literal and the Allegorical', 283-286, sees Nature and Genius as agents of providence since they give the final impulse for the conquest of the Rose and her subsequent impregnation.

R.C. van Caenegem

PUNCTUATIE-PERIKELEN IN HET POLYPTIEK VAN DE ST. BERTIJNSABDIJ

Dat interpunctie interpretatie impliceert is algemeen bekend: het plaatsen van een komma kan een volzin een andere betekenis geven. Het kan zelfs een kwestie van leven of dood zijn, zoals in het bekende sibillijnse antwoord aan de angstige krijger op de vooravond van zijn vertrek naar de oorlog: '*Ibis redibis numquam morieris in armis*'. Dit betekent, naargelang men punctueert, 'gij zult vertrekken, gij zult terugkomen, gij zult nooit door wapengeweld omkomen' ofwel 'gij zult vertrekken, gij zult nooit terugkomen, gij zult door wapengeweld omkomen'. Dit reeds op de schoolbanken geleerd voorbeeld illustreert het probleem waarvoor de moderne uitgever van antieke en middeleeuwse documenten geplaatst wordt. Van hem wordt verwacht dat hij de oude teksten, waar de interpunctie ontbreekt of minimaal of erratisch is of een heel andere finaliteit heeft dan voor ons, punctueert volgens de moderne opvatting, d.w.z. als een middel om een zinrijke groepering van de componenten van een volzin aan te duiden. Aangezien punctueren 'zin geven' betekent, impliceert het interpretatie en aangezien interpretatie voor een goed deel subjectief is, introduceert de moderne tekstuitgever fataal een subjectief element in zijn werk, dat eigenlijk wetenschappelijk-accuraat en dus strikt objectief zou moeten zijn. Het is niet onze bedoeling hier in algemene termen uit te weiden over dit methodologisch probleem, doch alleen zijn implicaties te illustreren aan de hand van enkele voorbeelden uit een beroemde Karolingische tekst, het polyptiek van de St. Bertijnsabdij.

Vooraleer hiertoe over te gaan moet ons de bemerking van het hart dat de moderne uitgevers, die allemaal punctueren en zich dus op het gladde ijs van de persoonlijke interpretatie begeven, zich zeer zelden de moeite geven expressis verbis deze problematiek onder ogen te nemen en hun werkwijze toe te lichten en uit te leggen. Wanneer ze in de Inleidingen van hun tekstuitgaven hieromtrent al iets zeggen, is het vaak zo beknopt dat we er niet veel wijzer door worden. Aldus volstaan Gysseling en Koch in hun editie van genoemd Polyptiek (zie verder) op p. IX met de mededeling dat 'de interpunctie, hoewel modern, zo dicht mogelijk aansluit bij die van het handschrift'. Aangezien de moderne interpunctie een ander

uitgangspunt heeft dan die van de middeleeuwse handschriften, is deze uitspraak op zijn best onduidelijk en op zijn slechtst contradictorisch; de door hen gevolgde regels formuleert ze niet. Hierbij geven we grif toe dat ze weinig steun kregen vanwege de geleerde genootschappen die algemene normen of richtlijnen voor tekstuitgevers hebben opgesteld. Zeer beknopt is bijv. art. 22 van de Regels van het Historisch Genootschap te Utrecht: 'De oude interpunctie van de tekst worde vervangen door een rationele volgens het tegenwoordige grammaticale gebruik, waarbij bijzinnen en bijstellingen tussen komma's worden geplaatst; twijfelachtige gevallen moeten in een noot vermeld worden'[1]. Dit artikel, hoewel kort (en zonder aandacht voor andere diacritische tekens dan punten en komma's) heeft de verdienste duidelijk en beslist te zijn: de moderne interpunctie-regels dienen te worden gevolgd en niet de handschriften. Nog beknopter is het art. 10 van het analoge reglement van de Belgische Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, dat voorschrijft: 'Voor zover zulks verenigbaar is met de eisen van de critiek, voert de uitgever een moderne interpunctie in'[2]. Dit voorschrift laat wel een aantal onzekerheden bestaan en vooral dan wat moet gebeuren wanneer de moderne interpunctie onverenigbaar is met de eisen van de kritiek: moet de uitgever ongepunctueerde teksten afdrukken — met zinnen zonder begin of einde en zonder hoofdletters — of de middeleeuwse interpunctie volgen — met diacritische tekens die heden soms niet eens meer bekend zijn?

We zullen ons in deze bijdrage die, in meer dan één betekenis van het woord, de 'puntige notitie' is die de uitgevers van deze bundel ons hebben gevraagd, niet in abstracto verdiepen in dit methodologisch probleem, maar, zoals gezegd, de aandacht vestigen op enkele punctuatie-perikelen die we bij de studie van het polyptiek van St. Bertijns hebben ontmoet (met name in de paragraaf gewijd aan het domein Acquin)[3]. Aangezien de geleerde collega, aan wie deze bundel is opgedragen, steeds met voorliefde heeft gewerkt over de kerkgeschiedenis van onze gewesten en

[1] *Regels voor het uitgeven van historische bescheiden*. In opdracht van het bestuur van het Historisch Genootschap (gevestigd te Utrecht), herzien door D. Th. Enklaar en A.J. van de Ven (Utrecht, 1948), p. 9.

[2] *Koninklijke Commissie voor Geschiedenis. Voorschriften bij het uitgeven van geschiedkundige teksten* (Brussel, 1955), p.4

[3] Speciaal in het academie-jaar 1980-81 was het interpunctie-probleem aan de orde in onze kandidatuurcursus Oefeningen over vraagstukken uit de geschiedenis: Middeleeuwen. Onze dank gaat naar het wetenschappelijk personeel en de studenten, wier actieve medewerking ons een waardevolle stimulans en inspiratie heeft geboden.

steeds veel aandacht heeft gehad voor de studie van het desbetreffende middeleeuwse bronnenmateriaal, hopen we dat onze teksteditorische aantekeningen bij deze beroemde tekst uit onze kerkgeschiedenis zijn aandacht zullen verdienen.

Het onder abt Adalard in 844-859 opgestelde polyptiek van St. Bertijns is een bekende tekst, die reeds herhaaldelijk werd bestudeerd, niet alleen door Belgische en Franse mediëvisten (wat normaal is voor een abdij gelegen in het huidige Frankrijk en in het oude graafschap Vlaanderen), maar zelfs door Britse en Japanse geleerden[4]. Het ontbreekt ook niet aan degelijke uitgaven. In de 19de eeuw werden verzorgde, zij het op één enkel handschrift berustende uitgaven bezorgd door Benjamin Guérard, de beroemde uitgever en commentator van het polyptiek van abt Irmino van Saint-Germain-des-Prés. Hij gaf ons polyptiek een eerste maal uit in 1840, in zijn editie van de *Gesta* van Folcuinus, die het dokument in zijn in 961-962 geschreven abdijgeschiedenis had opgenomen (BG, 1)[5]; hij hernam de uitgave in dl. II van zijn editie van het polyptiek van Irmino[6], een eerste maal onvolledig (p. 292-296), (BG, 2) en een tweede maal volledig (p. 396-404) (BG, 3). De passus over Acquin, die ons hier zal bezighouden, komt alleen voor in BG, 1 en BG, 3, met zeer kleine verschillen, vooral in de interpunctie. De

[4] G.W. Coopland, *The Abbey of St. Bertin and its Neighbourhood, 900-1350*, Oxford studies in social and legal history, edited by P. Vinogradoff, VIII (Oxford, 1914); H. van Werveke, 'De bevolkingsdichtheid in de 9de eeuw. Poging tot schatting', in *XXX[e] Congres van het Oudheid- en Geschiedkundig Verbond van België, 1935. Jaarboek* (s.l., 1936), p. 107-116; P. Waksman, 'Histoire des dépendances de l'abbaye de Saint-Bertin du VII[e] à la fin du IX[e] siècle', *École nationale des Chartes. Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1960*, p. 103-106; R.C. van Caenegem, 'Le diplôme de Charles le Chauve du 20 juin 877 pour l'abbaye de Saint-Bertin', *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*, 31 (1963), p. 403-426; R. Fossier, *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII[e] siècle*, I (Paris, Louvain, 1968), p. 213-227 en *passim*; Y. Morimoto, 'Essai d'une analyse du polyptyque de l'abbaye de St. Bertin. Une contribution à l'étude du régime domanial "classique"', *Annuario* (Istituto Giapponese di Cultura), 8 (1970-71), p. 31-52; F.L. Ganshof, 'Problèmes de critique textuelle soulevés par le polyptyque de Saint-Bertin', in *Atti del II Congresso internazionale della società italiana di storia del diritto*, I (Firenze, 1971), p. 227-243; F.L. Ganshof, *Aantekeningen over het grondbezit van de Sint-Bertijnsabdij en in het bijzonder over haar domein te Poperinge tijdens de IXde eeuw*, Mededelingen Kon. Acad. Wetenschappen... v. België, Kl. Lett., XXXIV, 1 (Brussel, 1972); L. Genicot, 'Sur le domaine de St-Bertin à l'époque carolingienne' *Revue d'histoire ecclésiastique*, 71 (1976), p. 69-78.

[5] B. Guérard, *Cartulaire de Saint-Bertin*, Collection de documents inédits pour servir à l'histoire de France (Paris, 1840), p. 97-107.

[6] B. Guérard, *Polyptyque de l'abbé Irminon ou dénombrement des manses, des serfs et des revenus de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés sous le règne de Charlemagne*, Collection de documents inédits, 3dl. (Paris, 1844).

eerste kritische uitgave, gesteund op verschillende handschriften uit de 12de, 17de en 18de eeuw, werd in 1950 bezorgd door Gysseling, een Gents filoloog, en Koch, een Gents mediëvist (GK)[7]. In 1975 werd hun werk hernomen door de Gentse mediëvist Ganshof, wiens uitgave op geen nieuwe, maar wel op een nieuw onderzoek van de bekende handschriften berustte (FLG)[8]. Ganshof's editie is vooral van betekenis wegens de grondige en gedetailleerde commentaar; zijn tekst verschilt zelden van die van Gysseling en Koch, tenzij precies door de interpunctie.

Het is n.a.v. de passussen van het type '*facit sicut superius mancipia...*' in de *breviatio* XVIIII van het domein Moringhem (het probleem verschijnt opnieuw in XXI, over Acquin) dat FLG zich expressis verbis over het interpunctie-probleem uitspreekt (p. 47). Terecht wijst hij erop dat die zin, indien men geen interpunctie aanbrengt, zou betekenen dat de verplichting van de kwestieuze tenurehouders, nl. Berharius, Benemar, Ostoradus, Bavo, Wendelhadus, Megenfridus en Balduinus, 'consisterait à produire un certain nombre de *mancipia*!' Deze 'interprétation absurde' — een paar lijnen verder valt het woord 'cocasse' en (op p. 59) 'faute ridicule' — wordt terecht verworpen en voorgesteld wordt een punt te plaatsen tussen *superius* en *mancipia*. Men leest en begrijpt dan 'Hij [= de tenurehouder] levert een arbeidsprestatie zoals hoger aangeduid. Daar zijn zoveel *mancipia* (in Moringhem varieert dit aantal van 4 tot 24)[8A]'. Dat een diacritisch teken nodig is tussen *superius* en *mancipia* is inderdaad duidelijk — al doen GK het niet (BG 1, 2 en 3 wel). Of dit een punt moet zijn is een andere vraag, want daardoor worden de twee elementen volledig gescheiden, alsof de *mancipia* niets met de houders van de 'petits domaines' te maken hadden. Dit is niet het geval: de *mancipia* die bij elk van die tenurehouders worden vermeld, hoorden bij de desbetreffende landbouwbedrijven en stonden ten dienste van Berharius en zijn collega's. Een puntkomma zou hier dus beter passen,

[7] M. Gysseling en A.C.F. Koch, *Diplomata Belgica ante annum millesimum centesimum scripta*, I: *Teksten*, Bouwstoffen en studiën voor de geschiedenis van de lexicografie van het Nederlands, I (s.l., 1950), p. 57-64.

[8] F.L. Ganshof, *Le Polyptyque de l'abbaye de Saint-Bertin (844-859). Édition critique et commentaire*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XLV (met medewerking van Fr. Godding-Ganshof en A. De Smet) (Paris, 1975).

[8A] Ganshof heeft in zijn commentaar (p. 48) zeer waarschijnlijk gemaakt dat *facit sicut superius* (of *sicut superiores*), dat herhaaldelijk — en voor het eerst in Moringhem — voorkomt, verwijst naar de karwei van 2 dagen per week die de vrije boeren van het domein Quelmes, dat voor Moringhem komt, op het vroonhofland verschuldigd moeten geweest zijn.

om aan te duiden dat wel twee verschillende elementen worden opgesomd, maar dat ze toch in de persoon van de tenurehouder, die ook een *mancipia*-houder is, verbonden zijn. Nu is het merkwaardig dat FLG, die in zijn commentaar (p. 47) schrijft 'sans hésitation' een punt tussen *superius* en *mancipia* te hebben geplaatst, dit in feite in zijn editie niet heeft gedaan, want daar staat altijd een punt-komma (p. 14-15: Moringhem; p. 16: Acquin; p. 20: Wizernes)[8B].

Dit is niet het enige interpunctieprobleem in de *breviatio* van Acquin. Daar is ook de zin '*alii ingenui faciunt II dies in ebdomada*', die volgt op de vermelding van de twaalf lijfeigenen die drie dagen per week op het vroonhofland moesten werken. Zoals de zin in FLG — en ook in BG 1, BG 3 en GK — afgedrukt staat, zonder enig diacritisch teken, betekent hij dat 'andere vrijen twee dagen per week doen', wat niet juist is, aangezien de voorgaande groep geen vrijen zijn, maar lijfeigenen. De passus moet dus als volgt begrepen worden: 'anderen, die vrij zijn, doen twee dagen per week', zodat *ingenui* best tussen komma's zou staan.

Steeds in Acquin, stelt zich ook de vraag naar de juiste interpunctie in de zin van '*Casam indominicatam* tot *bunaria L*'[9]. Aangezien het hier de opsomming betreft van een aantal elementen van het vroonhof — weide, akkerland, kortstammig bos en meersgrond — is men verwonderd dat ze bij FLG door punten van elkaar gescheiden worden. Dit bevreemdt des te meer daar elders in het polyptiek de elementen van het vroonhof (zie Moringhem, p. 14) en die van de 'petits domaines', de bijzondere tenures van de meier en de ruiters (zie Iremharius, de meier, en Stillefridus en Bavo, de *caballarii*, in Acquin, p. 16), terecht door komma's gescheiden worden, hetgeen duidelijk maakt dat het wel verschillende elementen betreft, maar dat ze toch één geheel vormen. De voorgangers van FLG hebben de zin van *Casam indominicatam* tot *bunaria L* wel degelijk als een geheel beschouwd en dan ook zo gepunctueerd. BG, 1 scheidt de opgesomde elementen van het vroonhof door komma's, uitgenomen een puntkomma na *casticiis*: hij scheidt m.a.w. het vroonhofgebouw af van het vroonhofland (in BG, 3 is die puntkomma een komma geworden). GK plaatsen steeds komma's.

Iets verder in de *breviatio* van Acquin, waar de hoeven van de onvrije

[8B] Ook in de studie van 1971 opteerde Ganshof voor een punt tussen *superius* en *mancipia* ('Problèmes de critique', p. 236).

[9] Zonder interpunctie luidt de zin als volgt: 'Casam indominicatam cum aliis casticiis de prato bunaria XI de terra arabili bunaria CC de silua minuta bunarium I de pastura inculta bunaria L'.

en vrije boeren worden geïnventariseerd, stoot men alweer op een divergentie in de edities. Daar wordt gezegd dat er 12 lijfeigenen zijn, die 3 dagen per week op het vroonhofland werken en 12 onvrije vrouwen, die 12 klossen garen spinnen. GK plaatsen een punt na de vermelding van de karwei der 12 onvrije mannen, alsof deze niets te maken hadden met de 12 onvrije spinsters (dezelfde interpunctie vindt men in BG, 1). FLG echter, die terecht argumenteert dat de 12 onvrije vrouwen de echtgenoten van de 12 onvrije boeren zijn (p. 56), volstaat met een puntkomma, om aan te duiden dat, hoewel de verplichtingen sterk verschilden, de *servi* en de *ancille* toch samenhoorden (merkwaardig genoeg vindt men diezelfde interpunctie in BG, 3 — waar dan weer een komma staat tussen *ancille XII* en *faciunt*, wat noch BG, 1, noch GK, noch FLG doen).

Sommige lezers zullen wellicht van mening zijn dat al die varianten in de interpunctie niet veel veranderen aan de betekenis van de tekst. Met de laatste passus, waarop we thans onze aandacht zullen richten en die de verplichtingen van de *caballarii* betreft, is dit zeker niet het geval. We staan hier inderdaad voor een zin die, louter grammaticaal gesproken, zo kan worden geconstrueerd en gepunctueerd dat hij twee uiteenlopende betekenissen heeft. Aangezien de ruiters van de domeinen een eigenaardige en interessante groep vormden, is een precieze kennis van hun prestaties niet zonder belang[10]. Zonder interpunctie luidt de zin: '*Isti unaquaque ebdomada faciunt II dies si non caballicant sepiunt uirgas V et in monasterio inter omnes uirgas IIII*'. Een mogelijke interpretatie — en dus interpunctie — luidt als volgt: 'Deze [twee ruiters] doen elke week 2 dagen, indien ze geen ruiterdienst doen; ze zorgen [elk] voor de omheining van 5 roeden en samen van 4 roeden vlak bij het klooster'. In die optiek moesten de ruiters, net als andere vrije mannen, 2 dagen in de week arbeiden op het vroonhofland, tenzij ze voor specifieke ruiterstaken

[10] Zie over de *caballarii* de commentaar in FLG, p. 26 en *passim*. De abdijruiters escorteerden de reizende monniken en wellicht ook bepaalde goederentransporten, ze waren boden en oefenden ook wel politie- en veiligheidstaken uit. De combinatie van ploegen, oogsten en ruiterdienst komt zeer uitdrukkelijk voor in § XXVII, over Poperinge, waar we lezen: 'Isti arant unusquisque bunarium I et colligit I et caballicat' (FLG, p. 19). Hoe Fossier, I, p. 233 en n. 173 er toe komt ze met hun paarden akkerwerk te laten verrichten — in de 9de eeuw! — is ons een raadsel. Zoals we ook nauwelijks kunnen aannemen dat het werk aan de omheiningen, waarover dadelijk meer, een 'corvée de clôture et d'entretien des vignes' te Acquin, Beinghem en Berminghem kan geweest zijn. De wijn voor St. Bertijns kwam niet van wijngaarden in de kille en moerassige gronden rond de abdij, maar uit de Oisestreek in het zuiden en uit het Rijnland, waarvoor spandiensten voorzien waren in het polyptiek, in de formule 'ad vineas carra...' (zie FLG, p. 34).

waren opgeroepen (die in de plaats kwamen van het gewone akkerwerk); daarnaast waren ze ook verantwoordelijk voor het aanleggen c.q. onderhouden van een aantal omheiningen. Een andere interpretatie— en interpunctie — ziet er als volgt uit: 'Deze [twee ruiters] doen elke week 2 dagen; indien ze geen ruiterdienst verrichten, zorgen ze [elk] voor de omheining van 5 roeden en samen van 4 roeden vlak bij het klooster'. Beide constructies zijn niet alleen grammaticaal mogelijk, maar ook op het eerste gezicht plausibel wat de inhoud betreft. Het wekt daarom wel enige verwondering dat alle uitgevers zich uitsluitend aan de tweede constructie hebben gehouden en zelfs aan de andere mogelijkheid niet schijnen te hebben gedacht. BG, 1 punctueert als volgt: 'Isti unaquaque ebdomada faciunt II dies. Si non caballicant, sepiunt virgas V, et in monasterio inter omnes virgas IIII' (BG, 3 verschilt hiervan alleen doordat de eerste punt een punt-komma wordt, wat in elk geval aanbeveling verdient, aangezien de hele passus de taken van dezelfde twee personen betreft). GK punctueren als volgt: 'Isti unaquaque ebdomada faciunt II dies. Si non caballicant, sepiunt uirgas V, et in monasterio inter omnes uirgas IIII'. FLG's interpunctie ziet er als volgt uit: 'Isti unaquaque ebdomada faciunt II dies. Si non caballicant sepiunt uirgas V et in monasterio inter omnes uirgas IIII'. Dat FLG geen komma plaatst na de bijzin *si non caballicant*, zoals GK doen, is bevreemdend, zoals ook het feit dat GK een komma plaatsen voor *et in monasterio*, doch substantiële verschillen zijn er niet. Alle uitgevers zien *si non caballicant* als een voorwaardelijke bijzin afhangend van *sepiunt*, zodat Ganshof (p. 59) vertaalt: 'les 2 *caballarii*, quand ils ne "chevauchent" pas, sont tenus à des travaux de clôture'. Hiertegen gelden nochtans naar ons gevoelen ernstige bezwaren. Het uitgangspunt van de uitgevers is dat de zorg om de omheining een permanente activiteit is die dag in dag uit, week in week uit, wordt uitgeoefend, zoals het bewerken van het land en het hoeden van het vee: de ruiters, die al twee dagen karwei per week verschuldigd waren op het vroonhofland, zouden daarnaast ook nog aan de lopende band bezig zijn geweest met de omheining van enkele roeden abdijgrond, tenzij ze voor ruiterdienst waren opgeroepen. Wij menen integendeel dat de zorg om de omheining geen regelmatige en periodieke taak was, waaraan men een bepaald aantal dagen moest besteden tenzij men andere taken kreeg, maar een verantwoordelijkheid voor een beperkte hoeveelheid omheiningen, die moesten worden hersteld c.q. bijgemaakt naargelang de nood zich liet gevoelen (omdat er cultuurland was bijgekomen of afsluitingen waren verrot, of door trampend vee

waren beschadigd of vernield)[11]. Ruitersdienst en akkerwerk daarentegen werden gemakkelijk in eenheden van arbeidsduur uitgedrukt, die omwisselbaar waren: wie in een gegeven week twee dagen was weggeweest voor ruiterdienst, was vrijgesteld van de twee dagen akkerwerk. Daarnaast liep de verplichting door, naargelang de omstandigheden aan de omheining te werken. We prefereren dus de kwestieuze passus zo te begrijpen dat de twee ruiters, net als andere vrije lieden, twee dagen akkerwerk op het vroonhofland moesten verrichten tenzij men ze ruiterdiensten oplegde en dat ze daarnaast ook zorg moesten dragen voor de omheining van een gespecificeerd aantal roeden op hun domein en in de buurt van de abdij. We stellen dan ook de volgende interpunctie voor: 'Isti unaquaque ebdomada faciunt II dies, si non caballicant; sepiunt uirgas V et in monasterio inter omnes uirgas IIII'.

De brede en wat onstuimige 19de eeuwse stroom uitgaven van middeleeuwse teksten is heden tot een bescheiden en traag vloeiende beek gereduceerd: de schuld ligt bij de strenge eisen van de kritiek. Wanneer we hier op enkele problemen i.v.m. de editie van het polyptiek van St. Bertijns hebben gewezen, was het zeker niet met de bedoeling de taak van de tekstuitgevers nog te verzwaren, hun scrupulositeit nog aan te scherpen en zo de teksteditorische activiteit nog meer te vertragen. Het was alleen onze opzet enige verheldering te brengen bij enkele detailpunten van een belangrijke Karolingische tekst, die ondanks het voortreffelijk werk van talrijke mediëvisten, nog al zijn geheimen niet heeft prijsgegeven.

[11] Men vergelijke deze taak met het onderhoud van de daken van de abdijgebouwen, waartoe de houders van vier hoeven in Bonegem gehouden waren: 'Item habet in Boningaham mansa IIII per bunaria XII. Nihil aliud faciunt per totum annum nisi emendant tecta monasterii' (FLG, p. 24). Waar elders de karwei van het *sepire* (of *cludere*) nog voorkomt, wordt steeds het aantal omheinde of te omheinen roeden aangeduid, niet het aantal werkdagen (FLG, p. 15, 17). De combinatie van akkerwerk/ruiterdienst met omheining hebben we elders in het polyptiek niet aangetroffen, wel de combinatie van akker- met omheiningswerk, zie XXIIII, Bayenghem, FLG, p. 17: *arare* c.q. *colligere* én *sepire*.

Daniel Verhelst

SCARPSUM DE DICTIS SANCTI EFREM PROPE FINE MUNDI

Ce ne fut pas toujours sans accroc que certains textes latins eschatologiques traversèrent l'histoire. Tel fut le sort du *Scarpsum de dictis sancti Efrem prope fine mundi et consumatione saeculi et conturbatione gentium.* Récemment encore, dans les *indices* de son *Codices latini antiquiores*, E.A. Lowe confond ce traité et les *Dicta Sancti Effrem* attribués à Éphrem le diacre d'Édesse[1]. La *Clavis Patrum Latinorum* fait apparaître la confusion en donnant l'*incipit* des *Dicta Sancti Effrem* et celui du *Sermo de fine mundi*, attribué lui aussi, à juste titre, à Isidore[2].

C'est en 1866 que Reifferscheid découvrit le *Scarpsum de dictis sancti Efrem prope fine mundi*[3]. C.P. Caspari en édita le texte d'après les manuscrits Città Del Vaticano, Barb., Ms. lat. 671 et Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, Ms. 108[4], choisissant la meilleure leçon dans l'un ou l'autre de ces deux manuscrits. Il apporta au latin mérovingien de nombreuses corrections conjecturales et présuma que ci et là des passages avaient été omis. Caspari agissait de la sorte dans le souci de retrouver dans le texte latin les sources grecques éventuelles[5]. Mais la seule

[1] E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores, Supplement, Index of Authors* (Oxford, 1971), p. [75]: Ephraem Syrus, *De fine mundi Sermo*, I, 64 [Città Del Vaticano, Barb., Ms. Lat. 671 (xiv. 44)], V, 656 [Paris, B.N., Ms. lat. 13348], VII, 861 [Bern, Bürgerbibliothek, Ms. 289, *Homelia de die Iudicii* de Ephraem], VII, 905 [Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, Ms. 108] *Dicta*, I, 85 [Città Del Vaticano, Palat., Ms. lat. 212, fol. 9: *Dicta sancti Effrem*. Inc.: *Fratres karissimi, quid quaerit Dominus*, fol. 12: *Sancti Effrem dicta*. Inc.: *Fratres karissimi oportet nos tota mentis intentione*], V, 656 [Paris, B.N., Ms. lat. 13348], IX, 1262 [München, CLM 6293, fol. 155: *Dicta sancti Effraem*].

[2] E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, p. 254, n° 1144 et 1145. Dans Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, Ms. 108, le texte a reçu le titre *Sermo S. Ysidori de Fine Mundi.*

[3] A. Reifferscheid, *Die Römischen Bibliotheken. Die Bibliothek des Barberini*, Sitzungsberichte, Philosophisch-Historischen Classen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 53 (Wien, 1866), p. 321-325: xiv. 44 [Città Del Vaticano, Barb., Ms. lat. 671, fol. 167-171: *Incipit dicta sci Effrem*].

[4] C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters* (Christiania, 1890), p. 208-220. Note critique de A. Wilmart, 'Le discours de saint Basile sur l'ascèse en latin', *Revue bénédictine*, 27 (1910), p. 226, note 5.

[5] Caspari, *Briefe*, p. 208-220 (apparat critique) et 429-472. B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Records of Civilization: Sources and Studies, 96 (New York, 1979), p. 60-61.

conclusion à laquelle il put arriver fut que les *Revelationes* du Pseudo-Methodius et le *Sermo de Antichristo* du Pseudo-Éphrem auraient pu s'inspirer de certaines homélies d'Éphrem le Syrien et de textes de Cyrille de Jérusalem et d'Hippolyte[6]. Comme les *Revelationes* avaient été traduites par Petrus monachus et que les homélies d'Éphrem avaient pareillement été traduites, il n'est pas impossible que ces idées eschatologiques, ainsi répandues en Occident, aient incité un auteur n'écrivant que le latin mérovingien, à composer un *scarpsum* ou *excerptum*[7]. En effet, aucun manuscrit du *Sermo de Antichristo* ne fait mention d'un traducteur, alors qu'on le faisait habituellement quand il s'agissait d'une traduction.

La découverte de nouveaux manuscrits simplifie grandement les problèmes de Caspari et permet de proposer une nouvelle édition.

* * *

— PARIS, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 13348, fol. 89v: *Scarpsum de dictis Sancti Efrem prope fine mundi et consumatione saeculi et conturbatione gentium.* Inc.: *Fratres karissimi, Spiritui sancto creditis, qui loquitur in nobis...* Expl. fol. 93v: *Iusti autem cum Domino hereditabunt vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen.* Vient ensuite: *Incipit praefaciuncula Petri monachi.* Inc.: *Amor est karitatis...* Expl. fol. 94r: ... *hunc libellum de Greco in Latinum vertere laborem.* Fol. 94v: *Incipit Methodii episcopi Patarensis sermo de regnum et in novissimis temporibus aperta demonstratio. Sciendum namque est...*

Ce manuscrit fut écrit dans le Nord de la France au milieu du VIIIe siècle. Il appartenait à l'abbaye de Saint-Pierre de Corbie[8] et, au XVIIIe siècle, se trouvait à Saint-Germain-des-Prés, catalogué sous le nº 1309, olim 281[9].

[6] Caspari, *Briefe*, p. 471: 'Was den Platz anbelangt, den die Predigt unter den auf uns gekommenen Predigten und Schriften ähnlichen Inhalts einnimmt, so steht sie zwischen Ephraems eschatologischen Reden und der Schrift des Pseudo-Methodius mitten inne. Zwischen jenen Reden und ihr liegt aber nach dem, was wir so eben in Betreff ihres Verhältnisses zu den Revelationen gefunden haben, Anderes, uns nicht Erhaltenes — eine Schrift oder ein Paar Schriften —, was sowohl für sie als für die Revelationen Quelle war, für sie neben Ephraems eschatologischen Reden'.

[7] D. Verhelst, 'La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 40 (1973), p. 97-98.

[8] E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, V, *France*: *Paris* (Oxford, 1950), n. 656.

[9] L. Delisle, 'Inventaire des manuscrits latins de Saint-Germain-des-Prés', *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 23 (1862), p. 226. A. Siegmund, *Die Überlieferung der Griechischen Christlichen Literatur in der Lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie, 5 (München, 1949), p. 44 et 69.

L'écriture, experte et aisée, est en minuscules pré-carolines du type 'en', présentant des éléments mi-onciaux, mi-cursifs. Le titre est en rouge, les lettres onciales alternent avec les lettres mi-onciales. L'orthographe confond le e et le i, le o et le u[10].

Le manuscrit suivant est une copie corrigée de PARIS, B.N. Ms. lat. 13348.

— PARIS, Sainte-Geneviève, Ms. 80 [B. 1 in-fol. 44], fol. 103ra:

Incipit scarpsum de dictis Sancti Effrem prope finem mundi et consummatione seculi et conturbatione gentium. Inc.: *Fratres karissimi, Spiritu Sancto credite, qui loquitur in nobis...* Expl. fol. 104vb: *Iusti autem cum Domino hereditabunt vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen. Explicit.* Comme dans le texte copié, vient ensuite fol. 105ra: *In libro sancti Ieronimi de tractatoribus sic dicit. Methodius... Incipit prefaciuncula Petri monachi.* Inc.: *Amor est caritatis...* Expl. fol. 105va: *... hunc libellum in latinum vertere librum de greco. Incipit sermo sancti Methodii episcopi Paterensis de regno gentium et in novissimis temporibus certa demonstratio.* Inc.: *Sciendum namque est...*

Ce manuscrit date du XIII[e] siècle[11]. Le copiste a pris grand soin de corriger le latin mérovingien: les i au lieu de e, les u au lieu de o ont disparu, les prépositions sont suivies du cas qu'elles régissent normalement et la concordance des temps est respectée.

— CITTÀ DEL VATICANO, Barb., Ms. Lat. 671 (XIV. 44), fol. 167:

Incipit dicta sancti Effrem de fine mundi et consummatio saeculi et conturbatio gentium. Inc.: *Fratres karissimi, spiritu sancto creditis, qui loquitur in nobis...* Expl. fol. 171r: *... Iusti autem cum Domino hereditabunt in vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen.* Vient ensuite: *Incipit dicta Methodii, Episcopi Paterensi sermo de regnum Gantri* [sic] *in novissimis temporibus certa demonstratio.* Inc. fol. 171v: *Sciendum namque est...*

Au XIII[e] siècle, ce manuscrit était en la possession de l'abbaye cistercienne de San Salvatore di Settimo près de Florence. En 1635 il appartenait à Carolus Strozzi. La plupart des auteurs le datent de la seconde moitié du VIII[e] siècle[12]. Le manuscrit est en écriture onciale et est certainement d'origine italienne[13]. Au contraire du copiste du Ms. PARIS, B.N., lat. 13348, le copiste du Ms. CITTÀ DEL VATICANO, Barb.

[10] Lowe, *Codices*, n. 656.

[11] Ch. Kohler, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Sainte-Geneviève*, I (Paris, 1893), p. 56-57.

[12] Reifferscheid, *Die Römischen Bibliotheken*, p. 321: IX[e] siècle; Caspari, *Briefe*, p. 208, Wilmart, 'Le discours', p. 226, note 5, Lowe, *Codices*, I, n° 64, Siegmund, *Die Überlieferung*, p. 54 et 69: VIII[e] siècle; Caspari, *Briefe*, p. 430, note 1: 'Es kann sogar die Frage sein, ob der Cod. nicht schon aus dem siebenten Jahrhundert stammt'.

[13] Lowe, *Codices*, n° 64.

Lat. a souvent mal déchiffré le texte qu'il avait sous la main, de là de nombreuses fautes de copiste. Toutefois, entre les deux manuscrits existe un lien étroit que renforce encore le fait que, dans les deux cas, le texte d'Éphrem est suivi des *Revelationes* du Ps.-Methodius. Cela nous permet sans aucun doute de supposer un archétype commun.

— SANKT GALLEN, Stiftsbibliothek, Ms. 108, fol. 2:

Incipit sermo sancti Ysidori de fine mundi. Inc.: *Fratres karissimi, Spiritu sancto creditis, qui loquitur in nobis.* Expl. fol. 10: ... *impii vero ut cum suo auctore diabolo in aeternum damentur. Explicit sermo Ysidori de fine mundi.*

C'est sans raison apparente que le dernier passage est omis[14]. En effet, sur le même folio commence le commentaire de Jérôme sur le *Psalterium.*

Le manuscrit a été écrit vraisemblablement en Suisse occidentale ou en Italie septentrionale. Ce n'est qu'en 1461 que nous le trouvons dans le catalogue de Saint-Gall. Il est écrit dans une minuscule pré-caroline et date des environs de l'an 800[15]. Une autre main y a apporté de nombreuses corrections. Il est assez difficile d'établir sa relation avec PARIS, B.N., Ms. lat. 13348. Si ces deux manuscrits remontent à un archétype commun — ce qui est possible — le copiste du manuscrit de Saint-Gall n'a pas bien compris le texte qu'il copiait[16]. Il est surprenant de voir ce traité mis sur le compte d'Isidore, alors que ses œuvres ne sont guère de nature à lui faire attribuer un écrit sur la fin du monde[17]. Peut-être l'a-t-on fait parce qu'Isidore était un auteur apprécié et que le traité faisait partie d'un manuscrit contenant surtout des œuvres d'Isidore, comme c'est aussi le cas du manuscrit CITTÀ DEL VATICANO, Barb. Ms. Lat. 671.

— KARLSRUHE, Landesbibliothek, Ms. 196, fol. 24r:

In Christo nomine incipit sermo sancti Effrem (fol. 24v) *diaconi de finibus seculi.* Inc.: *Fratres karissimi, spiritu cum creditis, qui loquitur in nobis...* Expl. fol. 29r: ... *Iusti autem cum Domino hereditabunt vitam aeternam in saecula saeculorum.* Vient ensuite: *Incipit praefaciuncula Petri Monachi.* Inc. fol. 29v: *Amorem caritatis...* Expl. fol. 30: ... *hunc libellum de greco in latino vertere laboravi.* Vient ensuite, non les *Revelationes* du Ps.-Methodius, mais une chronique sur la chute des anges et des hommes.

[14] Cf. l'édition du texte, lignes 136 à 157.

[15] Lowe, *Codices*, VII, *Switzerland* (Oxford, 1956), n° 905; G. Scherer, *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von Sankt Gallen* (Halle, 1875), p. 41, et Caspari, *Briefe*, p. 430: VIIIe siècle.

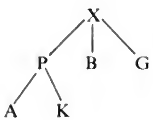
[16] Cf. apparat critique: lignes 6, 23, 49, 58, 76, 136.

[17] Caspari, *Briefe*, p. 444; Mc. Diaz y Diaz, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Filosofia y Letras, 13, 1 (Salamanca, 1958), p. 46, n° 134.

Le manuscrit appartenait à l'abbaye de Reichenau et date du IX[e] siècle[18]. Ce texte dépend manifestement de PARIS, B.N. Ms. lat. 13348, mais le copiste a corrigé, dans la mesure du possible, les particularités du latin mérovingien, tâche dans laquelle il fut aidé par une autre main.

* * *

X = Archétype
P = PARIS, B.N., Ms. lat. 13348
A = PARIS, Sainte-Geneviève, Ms. 80
B = CITTÀ DEL VATICANO, Barb. Ms. lat. 671
G = SANKT GALLEN, Stiftsbibliothek, Ms. 108
K = KARLSRUHE, Landesbibliothek, MS. 196



Nous éditons le texte d'après le Ms. P. C'est en effet la copie la plus ancienne et la mieux conservée. Les particularités du latin mérovingien sont respectées. Nous n'y avons apporté que quelques corrections, nous basant sur les prototypes B et G, permettant ainsi de présenter un texte intelligible[19]. L'emploi de majuscules et la ponctuation sont adaptés à l'usage moderne. La division en alinéas vise à faciliter la lecture.

Dans l'apparat critique nous ne signalons pas les variantes orthographiques[20], mais bien les fautes de copiste, les changements de termes et

[18] *Die Handschriften der Landesbibliothek Karlsruhe*, V, *Die Reichenauer Handschriften* (Wiesbaden, 1970), p. 444-448, n° CXCVI.

[19] C'est sur le conseil du professeur A. Welkenhuysen que nous avons suivi cette méthode de travail. Il nous est agréable de remercier notre collègue de ses remarques judicieuses dont nous avons tenu soigneusement compte.

[20] Les quatre manuscrits les plus anciens B, G, P et K présentent de nombreuses variantes orthographiques. De plus, une autre main a apporté de nombreuses corrections au Ms. K, afin de faire disparaître les particularités du latin mérovingien. Finalement, le copiste du Ms. A nous donne un latin amendé. En voici quelques exemples:

ligne 6: emarcuit / marcuit *K*; cani videntur / canities mala videtur *A*; antestites / antistibus *A*, antestitis *K*

ligne 7: falsa dici / falsi dica *A*, falsa dicit *B*; levites / levitis *B G K*; ministris / ministras *K sed corr.* ministris

Ligne 8: maleficia / maleficii *A sed a.m. corr.* maleficia, malificia *G*; senebus / senibus *A K*, senioribus *B G*; adulteria / adulteriis *B P*; luxoriosa / luxoriosis *B P*

les mots omis ou ajoutés. Les citations bibliques forment une deuxième série de notes. Les sources ne sont pas indiquées, puisque nous ne connaissons aucun texte dont nous puissions affirmer avec certitude qu'il a été la source de ce traité.

fº 89r INCIPIT SCARPSUM DE DICTIS SANCTI EFREM PROPE FINE MUNDI ET CONSUMMATIONE SAECULI ET CONTURBATIONE GENTIUM

Fratres karissimi, spiritui sancto creditis, qui loquitur in nobis. Iam ante diximus quia mundi fine in proximo est, consummatio superest. Numquid non in hominibus primo fides emarcuit, cani videntur in pueris, in antestites criminosa, in sacerdotibus falsa dici, in levites periuria, in ministris maleficia, in senebus adulteria, in iuvenibus luxoriosa, in mulieribus falsus aspectus, in virginibus adulter affectus, et in his omnibus bella Persarum ac diversarum gentium inminere, regnum adversus regnum insurgere? Et cum coeperit regnus Romanus gladio consummari, adest adventus mali. In explicione enim Romani regni necesse est saeculum consummari. In illis diebus venient ad regnum Romanum duo fratres et uno quidem animo presunt, sed quoniam unus praecidit alium, fiet inter eis scidium. Solvetur itaque adversarius et excitabit odium inter regna Persarum et Romanorum. In illis diebus
fº 89v multi consurgunt contra regnum Romanorum, | sed populos Iudaeorum adversarii eius erunt. Erunt consummationis gentium, auditionis male. *Et erunt pestilentiae et fames et terrae motus per loca* et *captivi ducentur in omnes gentes* et erunt *proelia et opinionis praeliorum* et multa comedet

1-2 Incipit ... gentium / *B* Incipit dicta sancti Effrem de fine mundi et consummatio saeculi et conturbatio gentium, *G* Incipit sermo sancti Ysidori de fine mundi, *K* In Christo nomine incipit sermo ncti Effrem diaconi de finibus seculi. 4 sancto / cum *K*; creditis / credite *A* 5 ante / antea *G*; est / et *add. G* 6 non / *om. G*; primo / proximo *K*; cani / canities mala *A*, quam *G*; videntur / videtur *A* 7 falsa dici / falsi dica *A*, falsa dicit *B* 8 senebus / senioribus *B G*; adulteria / adulteriis *P*; luxoriosa / luxoriosis *P* 9 et in / Et *B*, *om. K* 10 Persarum / per sunt *B* 12 adest / adem *K*; enim / *om. G*; regni / *om. B*; 13 consummari / consummaris *G* 14 presunt / prefiunt *A B G K*; quoniam / quia *B* 15 scidium / discidium *A*, scidit *B*; itaque / adque *B* 17 sed / et *add. A K* *18 Erunt* / enim *add. A B G K*; consummationis / commotionis *B* 20 comedet / commedet *B*

19 Matth. 24, 7 19-20 Luc. 21, 24 20 Matth. 24, 6

gladius *a solis ortum usque ad occasum*. Et erunt *tempora periculosa* nimis, quae non sinant mentem de melioribus cogitare, timore et perturbatione cumulata praesure et desolationis regionum.

Debemus itaque, fratres mei, intellegere quid inmineat vel incumbat. Iam facta erunt fames et pestilentiae, commotiones gentium et signa, quae a Domino predicta sunt, iam consummata sunt, et non est aliud, quod superest, nisi adventus mali in explicione regni Romani. Quid ergo occupamur in terrenis negotiis et mens nostra adfixa tenetur in concupiscentiis mundi vel solicitudinis saecularium? Quid ergo non proicimus a nobis omnem actum terrenorum, ut nosmet ipsos praeparemus in occursum Domini Iesu Christi, ut nos eruat a confusionem, quae universum obruit mundum? Credite mihi, fratres, quia adventus Domini prope est, credite mihi, quia mundi fine in proximo est, credite mihi, quia novissima hora est. Aut, *nisi* oculis vestris *videritis*, *non creditis*? *Videte*, [f° 90r] *ne* | in *vobis* conpleatur *profete* illam sententiam ita dicentes: *Vae* his, qui concupiscunt videre *diem Domini*. Omnes enim sancti et electi Dei ante tribulationem, quae ventura est, colleguntur et a Domino assumentur, ne quando videant confusionem illam, quae universum propter peccata nostra obruit mundum.

Itaque, karissimi mihi, undecima hora est et finis huius mundi ad metendum pervenit, et angeli, adcincti et praeparati, falces in manibus tenent, Domini expectantes imperium. Et nos caeca infidelitate, mundo ad occasum perveniente, mane putemus existere. Conmotionis gignuntur, bella diversarum gentium praeliaquae et incursionis barbarorum inminent et regiones nostras desolaverunt, et nos nec auditu nec aspectu pertimescimus, ut paenetentiam utique agamus; etiam nobis metum incutiunt, et nec sic converti volumus, cum indigeamus paenitentiam pro nostris facinoribus.

22 de / *om. G* 23 cumulata / cum multa *B*, cum multe *G*; regionum / advenerint *add. G* 24 quid / quod *G* 25 erunt / sunt *A G K*; fames et / *om. K* 26 predicta sunt / predictarunt *B* 27 mali / Antichristi *add. A*; Quid / Quod *G* 28 occupamur / occupamus *G K*; adfixa / afflicta *A* 29 vel / ad *A* 30 terrenorum / tenebrorum *B*; ut / et *G K* 31 Iesu / *om. A G K*; nos / non *B*; eruat / servet *A B*; confusionem / confessione *K*; quae universum / *om. K* 32 fratres / karissimi *add. G* 32-33 fratres, ... credite mihi / *om. B* 33 credite... proximo est / *om. P, sed add. in marg.* 35 profete / prophetica *A*, prophetie *G* 37 quae ventura est / *om. K*; et / *om. G*; a Domino / ad Dominum et *B* 38 illam / *om. A*; universum / universam *P* 41 metendum / mittendum *K* 42 infidelitate /infabilitate *B* 43 Commotionis / *om. K*; gignuntur / ginnuntur *A*, ginguntur *B* 45 desolaverunt / desolabuntur *G* 46 ut / nec ut *A*; utique / *om. A*, ut tique *K*; etiam / *om. A*; metum / mecum *A* 47 incutiunt... volumus / *om. A, sed add. in marg.*; indigeamus / utique *add. G*

21 Ps. 49, 1 21 II Tim. 3, 1 34 Ioan. 4, 48 34-35 Act. 13, 40 35-36 Am. 5, 18

Cum ergo advenerit mundi fines, consurgunt bella diversa, conmotiones undique, terre moti horribiles, perturbationes gentium, tempestates per loca, paestilentiae, fames, sitim per itenera, pericula magna per mare et aridam, persecutiones assiduę, | f° 90v occisionis atque iugulationes ubique, timor in domibus, pavor in urbibus, tremor in itenera, suspectiones in mari, sollicitudo in plateis. In deserto obstupiscent homines, in civitatibus liquefiunt animes. Non dolebit amicus super amicum, nec fratre pro fratre, nec parentes pro filiis, nec servos fidelis pro domino, sed una necessitas opperiet universus, nec quisquam potest repperire in tempore illo, qui tutus a periculo sit, sed omnes timore constricti tabiscunt ab incumbentia mala.

Cumque igitur concucietur terra a gentibus bellices, abscondent se homines per montibus, per rupibus et saxis, per speluncis et cavernis terrae, per sepulchris et monumenta mortuorum, et illic a pavore contabescentes expirabunt, quia non est quoquam fugire, sed erit undique concussio et pressurae intollerabilis. Et qui in oriente sunt, fugiunt ad occasum, qui autem sunt in occidentem, fugiunt in orientem, et non est locus tutior usquam, quia operietur mundus a nequissimis gentibus, quorum aspectum ferinum magis quam humanum esse videtur. Gentes enim illae horribilis nimis, profanissimae et quoinquinatę, quae nec vivis parcunt nec mortuis, vivos conterent, | f° 91r mortuos comedent, carnes morticinas edunt, sanguinem iumentorum bibunt, terram polluunt, universa contaminant, et qui resistere possit, non est. In illis diebus non sepelientur homines nec Christianus nec ereticus nec Iudaeos nec paganus, quia prae pavore et formidinem non est, qui humet eos. Omnes namque fugientes semet ipsos ignorant.

Cumque conpleti fuerint dies temporum gentium illarum, postquam terram corrumperint, requiescit etiam et regnum Romanorum et *tollitur e*

49 mundi fines / *om. G* 51 per loca / *om. K*; sitim / *om. A*; per itenera / periit enira *B*; per mare / permanere *P K* 52 atque iugulationes / *om. B* 54 sollicitudo / sollicituto *P* 56 servos / domesticus *add. B* 57 necessitas / vel conturbatio *add. B*; universus / orbis terrarum *add. B*; nec quisquam / ne quaquam *P*, consolatio erit super omnes gentes nec *add. B*; repperire / recuperare *B* 58 qui tutus / quia totus *B*, qui non totus *G* 59 incumbentia / inconventia *G K* 60 concucietur / concietur *K* 61 per rupibus / *om. B G* 63 expirabunt / expirabant *P*, expignant *B*, spirant *G*; quia... fugire / quisquam fugire *B*; erit / *om. B* 65 occasum / occidentem *B*; in orientem / ad orientem *A B G K* 66 tutior usquam / tutiorum nusquam *B* 67 ferinum / ferarum *A*; humanum / hominum *A* 68 illae / illa *P*; quoinquinatę / coinquinate *A* 69 parcunt / pascunt *K*; mortuis / mortuos *P* 71 qui / eis *add. A* 76 etiam / *om. B*; et / *om. G K*; Romanorum / *om. G*; e/ de *A B G K*

76-77 I Cor. 5, 2

medio Christianorum imperium et *traditur Deo et Patri*. Et tunc veniet consummatio, cum coeperit consummari Romanorum regnum et expletum fuerit *omnes principatus et potestas*. Tunc apparet ille nequissimus et abominabiles draco, ille quem appellavit Moyses in Deuteronomio dicens: *Dan catulos leonis accupans et exiliet* ex Basan. Accupat enim, ut rapiat et perdat et mactet. Catulos leonis vero non sicut leo de tribu Iuda, sed propter iram rugiens, ut devoret. Ex Basan autem exiliet: Basan quippe interpraetatur confusio. Ex confusionem iniquitatis suae consurget. Qui sicut *perdix* colliget sibi filios confusionis et multiplicabit f° 91v aggerem | et vocat *quos non genuit*, sicut dicit propheta Hierimias. Etiam in novissimo derelinquent illum nudum vel confusum.

Cum ergo venerit ille nefandus mendax et homicida, de tribu nascitur Dan ex simini viri, ex inmundam vel turpissimam virginem, malo spiritu vel nequissimo mixto, concipitur. Sed nefandus ille corruptor potius animarum quam corporum, dumque adoliscet, subdolus draco, sub speciem iustitię videtur versare, antequam summat imperium. Erit enim omnibus sub dolo placiturus, munera non suscipiens, personam non preponens, amabilis omnibus, quietus universis, xenia non appetens, affabiles apparet inter proximis, ita ut beatificent eum homines, dicentes: Iustus homo his est, nescientes lupum latere sub speciem agni et rapacem esse intrinsecus sub pelle ovile.

Sed cum coeperit adpropinquare tempus *abominationem desolationis* eius, factus legitimus, sumet imperium et, sicut dicit in psalmis: *Facti sunt* in susceptionem *filiis Loth*, occurrunt ei enim primi Moabitae et Amanitę tamquam suo regi. Cum ergo regnum acceperit, iobet sibi f° 92r reaedificare templum Dei, quod est in Hierusalem; qui ingressus | in eo sedibit ut Deus et iubet se adorare ab omnibus gentibus, cumque sit carnales et inmundus et nequissimo spiritu carne conmixtus. Tunc conplebitur illud eloquium Danielis: *Et Deus patrum suorum* nescibit,

77 tunc / *om. K* 78 regnum / rex *G* 81 accupans / occupans *P*, accubans *A B G K*; accupat / accubat *A B G K* 82 sicut / sit *G* 83 sed / *om. G* 87 nudum / *om. B G*; vel / velut *G* 89 simini / emine *B*; viri / et *add. B G K* 90 corruptor / obrumpitur turpo eius *B*; adoliscet / adoliscit *A K*, adoliscens *B*, adulescens *G* 91 subdolus draco / *om. A* 93 sub dolo placiturus / subdolo placidus *A*, supplicitus *B*, subdolo placitus *G K* 94 xenia / veniam *B* 96 his / hic *A K* 97 intrinsecus / interius *A* 98 abominationem / et *add. A B* 100 ei / *om. B*; enim / *om. K* 101 Amanitę / Ammanite *B*, Anite *K*; regi / segi *G* 102 eo / eum *G* 103 cumque / cum *B G* 105 Danielis / prophete *add. G*; nescibit / non reputabit *A*

77-79 I Cor. 15, 24 81 Deut. 33, 22 85-86 Ier. 17, 11 98 Matth. 24, 15 99-100 Ps. 82, 9 105-106 Dan. 11, 37

neque desideria *mulierum* cognuscit. Omnem enim cultum ad se convertit iniquissimus serpens. Preponet namque edictum, ut circumcidantur homines secundum ritum legis antiquae. Tunc gratulabuntur Iudaei, eo quod eis reddederit usum priores testamenti. Tunc confluent ad eum in civitatem Hierusalem undique omnes, et *calcabitur* a gentibus urbs sancta *menses quadraginta duo*, sicut Iohannis sanctus apostulos in Apocalipsi dicit, qui fiunt anni tres et dimedium, dies mille ducentos sexaginta sex.

In his tribus annis et demidium suspendit caelum rorem suum; pluvia enim super terra non erit, et nubis discurrere per aere cessabunt et stillae difficile videbuntur in caelo prae nimiam siccitatem, quae fit in tempore saevissimi draconis vel filio perditionis. Siccabunt enim universa flumina magna et fontes inundantes sive valedissimi torrentes aridabunt venas f° 92v suas propter intolerabilem aestu, | et erit tribulatio magna, quales non fuit, ex quo homines coeperunt esse super terram, et erit fames et sitis inportabilis, et tabiscent filii in sinu matrum suorum et coniuges super genua virorum suorum, non habentibus aescas ad comedendum. Erit enim illis diebus penuria panis et aque, et nemo potest venundare vel emere de frumenta caducitatis, nisi qui serpentinum signum in fronte aut in manu posuerit. Tunc iacebit aurum et argentum per plateas, indumenta praetiosa vel lapides praeciosi, nec non et omni genus margaritarum per vicos et plateas urbium, et non est qui manum extendat et tollat vel concupiscat, sed pro nihilo contemplantur universa prae nimia paenuria et inediam panis, quia non tuetur terra ab imbrebus caeli, nec ros, nec aurarum humor erit super terra. Ille autem, qui per deserta vagantur, fugientes a faciae serpentes, curvant genua sua ad Deum, quemadmodum agni ad ubera matrum, salutarem Domini sustinentes, errantes per f° 93r solitudi | nes edunt herbas.

Tunc, cum ista necessitas operit universus iustos et impios (iusti, ut Domino suo probentur, impii vero, ut cum suo auctore diabulo in

106 neque / et *G*; neque... cognuscit / *om. A* 107 iniquissimus / nequissimus *B G* 109 usum / iusum *P* 110 omnes / *om. K*; a / *om.* K 111 Iohannis / *om. B* 112 et demidium / *om. A* 116 prae nimiam / premiam *K* 117 saevissimi / novissimo *B*; vel... perditionis / *om. G*; universa / omnia *A* 117-119 flumina... aestu / *P vice scribit, sed eras.* 123 enim / in *add. G* 124 serpentinum / serpentium *K* 125 in manu / intra manu *A*; posuerit / habuerit *G* 126 non / num *A*; et / ex *K* 127 urbium / orbium *G* 128 contemplantur / erunt *A*; prae nimia / premia *K*; paenuria / panis *add. A* 129 panis / *om. A*; tuetur terra / tingetur terra *A*, tuetierra *K* 132 matrum / matrem *P* 134 cum / enim *K* 135 auctore / actore *A* 135-136 in aeternum / *om. A*

110-111 Apoc. 11, 2

aeternum damnentur), aspiciens Deus humanum genus pericolantem et aflatu draconis horribilis fluctuantes, mittit eis consolatoriam predicationem per famulos suos, prophetas Enoc et Heliam qui, necdum mortem gustantes, ad pronunciandum secundum adventum Christi, et ut arguant inimicum, servati sunt. Cumque iusti apparuerint illi, confundunt quidem adversarium serpentem cum eius calliditatem et revocant advocatos fidelis ad Deum ab eius seductionem.

Cumque peractum fuerit triennium et dimidium tempus Antechristi, per quod seduxerit mundum, post interfectionem duorum prophetarum, in hora qua ignorat mundus, et in die quod nescit inimicus vel perditionis filius, adveniet filii hominis signum et prodiens apparebit Dominus cum virtute magna et magistate multa, signo praeeunte eum salutaris ligni, nec non et omnes virtutes caelorum cum universo choro sanctorum f° 93v signum sancti crucis gestantibus humeris prodiente ante illum | tuba angelica, quae intonabit et dicet: surgete, dormientes, surgite, occurrite Christo, quia advenit hora iudicii eius.

Tunc superveniet Christus et confunditur inimicus et interficiet eum Dominus spiritu oris sui. Alligabitur enim inimicus et demergitur in abysum ignis aeterni vivos cum patrem suum Satanan, et omnes, qui illius voluntates perficiunt, cum eo in aeternum peribunt. Iusti autem cum Domino hereditabunt vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen.

136 damnentur / *explicit G* 139 gustantes / mortem *add. A*; arguant / arguam *K* 140 confundunt / exterminabunt *A*; quidem / quodem *K* 144 interfectionem / resurrectionem *B* 145 quod / quo *A* 147 ligni / linni *K* 149 prodiente / prodiante *P*, precedente *B* 153 Dominus / Iesus *add. A* 155 perficiunt / et *add. B* 156 hereditabunt / in *add. B* 157 Amen / *om. K*

D.E. Luscombe

EXCERPTS FROM THE LETTER COLLECTION OF HELOISE AND ABELARD IN NOTRE DAME (INDIANA) MS 30

Some excerpts copied from the letter collection of Heloise and Abelard in the later fifteenth century have recently come to light and my purpose here is to draw attention to them[1]. But it will be useful if I first set down briefly what is already known about the production of MSS of this famous collection and about their readers and owners towards the end of the Middle Ages. I shall rely for this information largely on the admirable survey of the MSS of the *Historia calamitatum* with which Monsieur Monfrin prefaced his edition of that work[2]. With this material before us it will become easier to assess the place of the new excerpts in the context of the MS tradition as a whole.

The text of the correspondence in all the extant medieval MSS is generally stable and uniform. Some copies are fragmentary in the extreme: Douai 797, for example, contains only the *Historia calamitatum* and the opening of Heloise's first letter, while Paris, Bibl. nat. nouvelle acquisition française 20,001 has only the closing lines of letter 7 and the short letter 8 which prefaces Abelard's Rule for nuns. But in all the cases where the MSS present less than the whole *corpus*, and omit or abbreviate parts of it, their copyists nonetheless drew, as regards the eight letters of the collection itself, upon a common stock of materials. However, the MSS fall into different classes when account is taken of the Rule that Abelard provided for the nuns of the Paraclete and when account is taken also of other pieces relating to Heloise and Abelard that were sometimes copied along with the letter collection. Thus, Monsieur Monfrin has shown that the Troyes MS 802, which includes the Rule in full and also other documents relating to the organisation of the Paraclete and of other nunneries, probably resembles the MSS that were

[1] This paper is offered as a warm tribute, which would be supported by many others besides myself, to what Professor J.M. De Smet has done and continues to do to promote new editions of the writings of Abelard. My thanks are due to Dr C.S.F. Burnett and Professor D. Hay for reading and commenting on a draft of this article.

[2] J. Monfrin (ed), *Abélard. Historia calamitatum. Texte critique avec une introduction*, 2ᵉ édition (Paris, 1962). I number the letters as does Monsieur Monfrin: letter 1 is the *Historia Calamitatum* and the final letter of the collection is number 8.

preserved within houses belonging to the order of the Paraclete[3]. Most MSS, however, did not reproduce the Rule; either they stopped at letter 8 which prefaces the Rule or they stopped earlier. Some MSS contain additional pieces relating to Abelard, such as the writings of Berengar, Abelard's impetuous but highly fluent admirer who became engaged in his defence at the time of the papal condemnation of 1140[4].

In contrast to many of Abelard's theological and logical works, his correspondence with Heloise and his *Historia calamitatum* are not found in any MS that is earlier than the mid thirteenth century, nor, indeed, has any clear quotation from or allusion to the letter collection been found before this date[5]. But from the mid or late thirteenth century onwards copies multiply as do traces of their ownership and provenance. Ten medieval MSS are extant and another ten copies can be shown to have existed by reference to their former owners or readers. Although it is tedious to list some basic features of these MSS, nevertheless it is instructive to do so if we are shortly to appreciate what is ordinary as well as what is special about the new MS, Notre Dame (Indiana) 30.

In all likelihood the earliest surviving MS is Paris, Bibl. nat. lat. 2923 which may have been copied in the south of France not earlier than the mid thirteenth century and which became c. 1337 the property of Petrarch[6]. The famous Troyes MS. Bibl. municipale 802, which may have been copied in the early fourteenth century or possibly in the late thirteenth century, was bought in 1346 from the chapter of Notre Dame, Paris, by one of its canons, Roberto de'Bardi, who was chancellor of

[3] Monfrin, *Hist. cal.*, esp. p. 17-18.

[4] For some further remarks on the different types of collection, see my paper 'The Letters of Heloise and Abelard since Cluny, 1972', in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, ed. R. Thomas, Trierer Theologische Studien, 38 (Trier, 1980), p. 19-39, here p. 29-30; J. Monfrin, 'Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse', in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, ed. R. Louis and J. Jolivet, Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, no 546 (Paris, 1975), p. 409-24, here p. 416-21.

[5] This is not to say that the relationship between Abelard and Heloise was not otherwise much commented on in the twelfth century. See on this and on later testimonies P. Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies* (University of Glasgow Press, 1976). Dronke suggests (p. 15-16 and no. 33) that Abelard's *Carmen ad Astralabium* is very close in some of its phrases to Heloise's second letter, and (p. 19-21) that two short poems of the twelfth century show affinities with the letter collection. The important parallels he finds certainly constitute a good case against dismissing the letter collection as a document which is incompatible with twelfth-century thought and emotion, but it is harder to demonstrate who read it in the twelfth century since there were other available sources of information about Abelard's life and thought.

[6] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 18-19.

Paris university. Roberto de'Bardi was a friend of Petrarch and had in 1340 invited Petrarch to come to Paris to be crowned with laurel[7]. Paris, Bibl. nationale lat. 2544, which contains a copy written either in the late thirteenth or the early fourteenth century, was owned in the mid fourteenth century by a certain magister Jacobus de Gantis who may also have been a Parisian master[8]. The origins of Reims Bibl. municipale MS 872, which was also copied either in the late thirteenth or early fourteenth century, are unknown but in the early fifteenth century it belonged to the chapter of Reims cathedral[9]. The fragment found now in Paris, Bibl. nat. nouv. acq. franç. 20,001 was copied in 1361 by Mathias de Rivau at the Parisian house of Jean de Cherchemont, bishop of Amiens (1325-73)[10]. The late fourteenth century copy in Oxford, Bodleian Library Add. C. 271 belonged in or before 1471 to Jo. Lambertus who was a canon of Cambrai[11]. It was also in the late fourteenth century that a copy of the French translation of the Letters (possibly made by Jean de Meun in the thirteenth century) was provided, Paris, Bibl. nat. français 920[12]. Douai, Bibl. municipale 797, which contains only a fragmentary copy made in the first half of the fifteenth century, comes from the abbey of Marchiennes nearby[13]. However, nothing is known of the origins or of the medieval provenance of the late fifteenth century MS Paris, Bibl. nat. nouv. acq. lat. 1873[14] or of the late fifteenth century MS made by a French scribe, Paris, Bibl. nat. lat. 2545[15].

These extant copies clearly prove that France and particularly Paris provided the most favoured home for the collection in the late Middle Ages, and that poets and humanists mingle with clerics and religious of different types and functions among their owners and readers. The same impression also emerges from the evidence relating to

[7] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 9-18; F. Bruni, 'Historia Calamitatum, Secretum, Corbaccio: tre posizioni su *luxuria (-amor)* e *superbia (-gloria)*', in *Boccaccio in Europe - Proceedings of the Boccaccio Conference, Louvain, December 1975*, ed. G. Tournoy, Symbolae Facultatis Litterarum et Philosophiae Lovaniensis, Series A/Vol. 4 (Leuven, 1977), p. 23-52, here p. 32.

[8] Monfrin, *Hist. Cal.*, p. 20-21.

[9] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 21-2.

[10] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 50.

[11] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 23-5.

[12] Carla Bozzolo, 'L'humaniste Gontier Col et la traduction française des Lettres d'Abélard et Héloïse', *Romania*, 95 (1974), p. 199-215.

[13] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 22-3.

[14] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 25-7.

[15] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 27-8.

the now lost copies once owned or read by Jean de Hesdin[16], Jean de Montreuil[17], Nicolas de Baye[18], and Roger Benoiton[19]. The MSS seen by François d'Amboise prior to the edition of 1616 included one communicated to him by the poet Philippe Desportes, abbot of Tiron, and another communicated by the abbess of the Paraclete, Marie de la Rochefoucauld[20]. Among the MSS. seen by André Duchesne when preparing the same edition published in 1616 were a MS belonging to the abbey of St. Victor in Paris (GGG 17) and a MS in the possession of Papire Masson[21]. By contrast, copies of the collection known to have existed outside of France are rare in the Middle Ages. One such was probably sent by Jean de Montreuil to Coluccio Salutati, the Florentine chancellor[22]; another was among the books given by Humphrey, Duke of Gloucester to the university of Oxford in 1443[23].

Our newly discovered copy of extracts from the correspondence was made in the third or fourth quarter of the fifteenth century. It is a unique witness to the diffusion of the letters of Heloise and Abelard because it circulated c. 1484 among clerics in eastern Europe. The MS included much material from other letter-collections, especially that of Aeneas Sylvius, and it is further unique because although only brief fragments of the letters of Heloise and Abelard are given — and although they occupy in the MS only 82 lines, many of which are very short — these are fragments which have been carefully and intelligently quarried from the body of the correspondence by a purposeful excerptor who found in his sources many striking proverbs and examples of fine style. Who the excerptor was we are not told. The fragments do, however, confirm current impressions regarding the textual history of the correspondence of Heloise and Abelard in so far as they provide nothing by way of variant readings that alters our understanding of the text. Moreover, as the excerptor uses all the letters but not letter 3 or the Rule, his exemplar may, like so many of the extant MSS, have offered all the letters but lacked the Rule at the end. But he includes excerpts from the writings

[16] B. Smalley, 'Jean de Hesdin O. Hosp. S. Ioh.', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 28 (1961), p. 283-330, here p. 293.

[17] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 50 with further references.

[18] Monfrin, 'Le problème de l'authenticité', p. 417-18, n. 31.

[19] Monfrin, 'Le problème de l'authenticité', p. 417-18, n. 31.

[20] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 41.

[21] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 42.

[22] Monfrin, *Hist. cal.*, p. 50.

[23] See H. Anstey (ed.), *Epistolae Academicae Oxonienses*, Oxford Historical Society, 1 (1898), p. 232-7, here p. 235: 'Item, "Epistolas" Petri Abaralardi secundo folio *dicens*'.

of Berengar which, as we have seen, sometimes accompanied the correspondence.

The recent catalogue made by J.A. Corbett of the medieval and renaissance MSS of the University of Notre Dame, Indiana, contains a detailed description of our volume[24]. MS 30 consists chiefly of excerpts from letters and other writings by Aeneas Sylvius Piccolomini, Pope Gregory I and Bernard of Clairvaux. Aeneas Sylvius, who was Pope Pius II from 1458 till his death in 1464, is the principal author represented here. Of 201 folios in the volume seventy are devoted to his *Chronica Bohemorum*, written in 1458. Pius' Bull *de Profectione in Turcos* (1463) appears as well as various pieces relating to the Council of Basel (1431-49). Dispersed through the volume are many varied excerpts from Aeneas' letters. How important they are as evidence of the handwritten spread of an interest in Aeneas' writings it is beyond my competence to say; I know of no census of MSS containing the works of Aeneas Sylvius. In Notre Dame (Indiana) MS 30 the scribe usually confined himself, as Mr. Corbett indicates, to copying only short extracts, not the complete text of Aeneas' letters. In this he perhaps resembles some of the early printers who also took an especial interest in Aeneas' maxims. For example, in the Basel edition of Aeneas' works published in 1571 (*Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis opera quae extant omnia* ... Basileae, ex officina Henricpetrina) there is added at the end of the printed *opera* a *Gnomologia ex Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis ... in omnibus operibus diligenter collecta, Per Conradum Lycosthenem Rubeaquensem.* Aeneas habitually pointed his remarks with *gnomologiae* or apophthegms and anecdotes. 'He was', Mandell Creighton wrote in his *History of the Papacy during the Period of the Reformation*[25], 'a master of proverbs', some of which Creighton reproduced, following in this the example of Platina, when he surveyed Pius' pontificate in his *Lives of the Popes*.

There are also excerpts from the letters of Gregory I on ff. 130-2v, from the letters of Leonardo Bruni Aretino on ff. 134v-5, from the letters

[24] James A. Corbett, *Catalogue of the Medieval and Renaissance Manuscripts of the University of Notre Dame* (Notre Dame, Indiana, 1978), here p. 137-157. My encounter with this catalogue is due to the discernment with which Mr. Alan Cass, Assistant Librarian in the University of Sheffield, selects books for purchase with limited funds.

[25] Vol. II. New Edition (London, 1892), p. 483. See also W. Boulting, *Aeneas Silvius* (London, 1908), p. 220-3 where 47 of Aeneas' proverbs are printed in English. Boulting refers to a collection entitled *Enee Silvii Senensis Poete Prouerbia* published at Cologne in 1475.

of Bernard of Clairvaux on ff. 156-60[26] and from those of Cyprian on ff. 160v-2. Folios 162v-3v contain the excerpts from the letters of Heloise and Abelard with which we are here concerned.

I have not yet examined the whole MS either in person or on film and it is therefore at present impossible for me to discuss the character of the different series of excerpts. However, the Head of the Department of Rare Books and Special Collections at the Memorial Library of the University of Notre Dame, Mr. A.C. Masin, kindly sent me a photocopy of the inside front cover and of ff. 162v-3v. Mr. Corbett's descriptions clearly encourage one to think that the compiler of the volume was generally interested in making excerpts from patristic, medieval and indeed contemporary letter collections. As elsewhere in the MS, so here in the case of the letters of Heloise and Abelard, the copyist did not aim to reproduce complete letters, but to select from them short passages only. In the margins of ff. 162v-3v he sometimes added headings which indicated in Latin or in German the theme which his extract illustrated. Such headings are 'examples', 'religious men', 'an old man', 'Minerva', 'prosperity', 'St. Joseph', 'beautiful-ugly', 'bliss and its opposite', 'against the prosperous in this life', and 'beautiful irony'. The anthology does not provide a digest or abridgement of the letter collection as a whole; it is too short to do this. It simply consists of clippings or 'flores' which provide fine aphorisms and provocative maxims. In this respect Notre Dame (Indiana) MS 30 is unique among MSS of the letters of Heloise and Abelard, for nowhere else to my knowledge was the correspondence of Heloise and Abelard put to such use in the Middle Ages.

It might be going too far to suggest that the compiler intended to instruct himself or his readers specifically in the art of letter-writing or to compose a new *ars dictandi* or *ars dictaminis* (*dictamen* being the practice of formal letter-writing)[27]. On the other hand, an otherwise uninformed

[26] This MS is not listed by J. Leclercq in *Sancti Bernardi Opera* (Rome, 1974), VII. Nor does J. Leclercq mention it in such other discussions of the textual history of Bernard's letters as 'Recherches sur la collection des lettres de S. Bernard', *Cahiers de civilisation médiévale*, 14 (1971), p. 205-19; *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, 3 vols, Storia e Letteratura 92, 104, 114 (Rome 1962-9); 'Études sur S. Bernard et le texte de ses écrits', *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, IX, 1-2 (1953). MSS of Bernard's letters are, of course, very numerous. Thirty six letters of Bernard are used by the copyist in Notre Dame MS 30; the excerpts are short and sometimes consist of a single line, although in the case of letter 193, which is addressed to Cardinal Ivo on the subject of Abelard's errors, lines 5-20 of the edition in Migne, *Patrologia latina*, vol. 182, 359, are reproduced.

[27] For a general introduction to the study of the *dictamen* see C.H. Haskins, 'The Early Artes Dictandi in Italy', in *Studies in Mediaeval Culture* (Oxford, 1929), chap. IX. This may now be supplemented by F.J. Schmale, 'Die Bolognese Schule der Ars dictandi', *Deutsches*

reader of these excerpts would gain no idea of what had actually troubled Abelard and Heloise, or against whom Berengar delivered his 'beautiful irony'. 'Senex' is not identified with Anselm of Laon nor William of Champeaux with the 'Religiosi'. The copyist provides only a general introductory heading which indicates that the excerpts have been taken from the letters of Abelard of Paris and his Heloise. But he does not distinguish the letters he uses or name any persons or attempt to chronicle any of the events which underlie the passages cited. In the main the compiler is interested in phrases with an epigrammatic character or showing an elegance which enriches an interesting topos. His compilation shares with other medieval *artes dictandi* a predilection for proverbs that might be used, or at least had been used, in letters[28]. Moreover, he provides examples of salutation and valediction[29]. And he drew upon earlier letter collections as did the *artes dictandi*. Perhaps then these excerpts can best be described (using a phrase of James J. Murphy[30]) as a dictamen-centred proverb collection.

Archiv für Erforschung des Mittelalters, 13 (1957), p. 16-34. See too James J. Murphy, *Medieval Rhetoric. A Select Bibliography*, Toronto Medieval Bibliographies (University of Toronto Press, 1971), p. 55-70 (on the *ars dictaminis*). I am grateful to Dr. C.H. Clough of the University of Liverpool for steering me towards the *dictamen* when preparing this paper. On the central place of the art of letter writing in the literary culture of the late Middle Ages and the Renaissance see G. Constable, *Letters and Letter Collections*, Typologie des sources du moyen âge occidental, ed. L. Genicot, fasc. 17. A-II (Turnhout, 1976), p. 39-41.

[28] On the use of proverbs in letters see Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, chap. 5; W.A. Pantin, 'A Medieval Treatise on Letter-Writing with Examples, from the Rylands Latin MS. 394', *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester*, 13 (1929), p. 326-81.

[29] For a survey of the different types of salutation presented in the *artes dictandi* see James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance* (University of California Press, 1974), chap. 5.

[30] *Rhetoric in the Middle Ages*, chap. 5, especially p. 234. Murphy refers (*inter alia*) to the *Candelabrum* of Bene of Florence, an *ars dictaminis* (c. 1220) which includes 171 proverbs; to the *Summa* of Pons (or Sponcius) of Provence (1252); to the massive fifteenth century collection in Latin and English discussed by W.A. Pantin, cit. supra; and to the *Summa de vitiis et virtutibus* of Guido Faba (thirteenth century). Another such collection has just come to light in a fourteenth century MS. Durham Cathedral Library, A. IV. 8, ff. 53-59. The excerptor in this MS worked with the letters of John of Salisbury, Abelard's pupil for a time, and of Thomas Becket. As in Notre Dame MS 30, the compiler was content to reproduce snippets, but he went far more thoroughly through his source and provided some 400 excerpts arranged under 235 subject headings running in alphabetical order from 'Absencia' to 'Penitencia'; the remainder is missing. He normally indicated the number of the letter from which he drew each quotation, the name or personal title of the addressee, and the approximate position of the quotation within its source, e.g. under the heading 'Exulare' the entry runs: 'bis exulat qui domi exulat 387 archidiacono exon prope finem'. This information is kindly provided by Mr. Alan Piper whose most useful discovery, which includes evidence of unknown letters of John of Salisbury, is to be published in the forthcoming volume of essays on John of Salisbury, ed. Michael J. Wilks

As a witness to the text of the letters of Heloise and Abelard Notre Dame (Indiana) 30 reinforces the impression that it underwent little alteration in the course of copying in the Middle Ages. The comment of Monsieur Monfrin with respect to the *Historia Calamitatum* holds good for the remaining letters even after allowing for considerable omissions and *lacunae* in some MSS containing the later letters: 'la tradition manuscrite est ... remarquablement homogène: tous les manuscrits en effet présentent un plus ou moins grand nombre de fautes mineures, distractions ou initiatives de copistes, mais pas de discordances véritables'[31]. The variant readings found in Notre Dame (Indiana) 30 are, when compared with the texts of the *Historia Calamitatum* and the other letters given by Monsieur Monfrin and by the late Father Muckle[32], usually found in other MSS also or else arise from the adaptation of passages in the course of making excerpts which are not always strictly accurate quotations. The extracts in Notre Dame (Indiana) 30 do not always follow the order of the letters in the collection. On the other hand, it would be unjustifiable to see in this disregard of the sequence of the letters evidence of a different recension of the corpus. The transpositions probably reflect the compiler's unsystematic methods of work; certainly they do not prove that in his exemplar the sequence of letters had been disturbed.

The copyist is not named nor does he comment on his purposes. In appearance his hand is pointed, sloping and bâtarde; there are sweeping flourishes and many abbreviations but the characters are generally well-spaced and regular. He may have been French for he closed the top loop of the letter g with a straight stroke that extended to the next letter. Although he wrote German headings, he did not write German *w*'s in place of semi-consonantal *u*'s. He was probably not Italian because he used *-cio* and *-cia* endings, not *-tio* and *-tia*[33].

(Ecclesiastical History Society, Subsidia series). A collection of moralizing quotations from Latin writings, especially those of Plutarch, was made by Cardinal Giacomo Ammannati (1422-79) for the purpose of enhancing his own epistles; see F.R. Hausmann, 'Die Briefsammlung des Kardinals Giacomo Ammannati und ihre Bedeutung fuer die humanistische Briefliteratur des Quattrocento', *Humanistica Lovaniensia*, 20 (1971), p. 23-36, especially p. 34. For an *ars dictaminis* prepared c. 1470 and therefore roughly contemporary with the extracts from letter collections found in Notre Dame (Indiana) MS 30 see G.G. Meersseman, 'La raccolta dell' umanista fiammingo Giovanni de Venis "De arte epistolandi"', *Italia medioevale e umanistica*, 15 (1972), p. 215-81.

[31] Monfrin, *Hist. cal.* p. 53.

[32] J. Muckle's editions appeared in the journal *Mediaeval Studies*, 12 (1950), p. 163-213 (Historia Calamitatum), 15 (1953), p. 47-94, 17 (1955), p. 240-81.

[33] Where the volume was written and put together remains unclear and there is no one

The latest document in the MS is apparently Pius' Bull of 1463, yet by 1484 at least the MS was north of the Danube in the hands of a certain dominus Johannes Andree of Neisse. Three fifteenth century possession marks are found inside the front cover and the volume's binding is apparently the original binding which has kept its boards, two metal clasps and five chain links, although the straps and the chains themselves have disappeared. After the death of Johannes Andree in or before 1484 the volume was given to one Joseph Czelfkendorf (?) in Cracow: '*Liber Johannis Andree de Nyssa detur post mortem suam Ioselph Czelfkendorf in Cracovia*'. And then in the same hand: '*manu propria idem*'. The name Joselph Czelfkendorf is legible only with difficulty as it has been effaced with a thick ink line. On the same side of the cover we also learn, from another fifteenth century hand, that on the day after the Nativity of St. John the Baptist in the year 1484 (in medieval England the Nativity was observed on June 24) the executors of the last will of dominus Johannes Andree of Neisse, namely dominus Nicholas Halbendorff, canon of Neisse, and Martin Kwineyse, vice-cantor of the major church of Wratislava, gave the book to Martin Leheure who, it would appear, wrote this inscription:

> Anno domini MCCCCLXXX quarto in crastino nativitatis sancti Johannis Baptiste iste liber donatus est mihi Martino Leheure per honorabiles viros dominos Nicolaum Halbendorff, canonicum Nissensem et Martinum Kwineyse vicecantorem ecclesie maioris Wratislavi executores ultime voluntatis olim domini Johannis (Corbett: Johannes) Andree de Nissa cuius anima in pace quiescat' (Corbett: requiescit).

Above these two entries is a third indication of provenance: '*Pro ecclesia in Reichenbach 1493*'. After 1493 the whereabouts of the MS are unknown; Corbett's catalogue does not indicate when or whence it came to Indiana.

I have not found lists of clergy for the towns mentioned in these 'ex libris', but lists of students at the university of Cracow are printed. Johannes Andree was a common name among such students and many students went to Cracow university from Neisse[34], but no Johannes

place only where in the fifteenth century copyists might be expected to take an especial interest in the writings of Aeneas Sylvius. Basel, however, is one centre where scriveners and booksellers must have remained particularly active after the council which Aeneas Sylvius had, before he was pope, so warmly supported. See Aeneas Sylvius Piccolominus (Pius II), *De Gestis Concilii Basiliensis Commentariorum Libri* II, ed. and translated by D. Hay and W.K. Smith, Oxford Medieval Texts (Oxford, 1967), introduction, p. XXX-XXXIV.

[34] See the lists for the years 1400 to 1489 published in the *Album Studiosorum Universitatis Cracoviensis*, ed. Z. Pauli [B. Ulanowski], tom. I (Cracoviae, 1887). Further indications of the names of masters and students may be gained from the *Acta Rectoralia*

Andree de Nissa apparently became dominus there[35]. Students called Nicholas who came from Neisse were also quite common but none can be clearly identified with the Nicholas Halbendorff who was a canon of Neisse in 1484[36]. Several students came to Cracow university from Czeyskensdorff in Cracow and the Jos. Czeyskendorff de Cracovia who was promoted bachelor of arts in 1471 could well be identical with one of the owners of the MS from 1484[37]. Students came too from Wratislava[38] and from Reichenbach[39]. We can say therefore that by 1484 our MS was clearly circulating among clerics who were probably typical of the graduates of the university of Cracow in the later fifteenth century; the MS is accordingly a witness to the interests of some of its graduates and of some of the clergy in the larger ecclesiastical centres not too far away.

In the transcription below 1) I give the text of Notre Dame (Indiana) 30, ff. 162v-3v. The scribe's sub-headings (which I have italicized for ease of identification) are in the MS itself usually in the outer margin and the excerpts themselves are often introduced by double inverted commas which I have reproduced. I have not always been able to decipher the handwriting and have indicated this by the use of ... I have tried to distinguish the scribe's use of v and u. For punctuation the scribe used

Almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab anno MCCCCLXIX, ed. W. Wislocki, t. I (1469-1537) (Cracoviae, 1893-97) and from H. Zeissburg, *Das älteste Matrikel-Buch der Universität Krakau. Beschreibung und Auszüge* (Innsbruck, 1872).

[35] Several graduates named Johannes de Nissa appear in *Statuta nec non Liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, ed. J. Muczkowski, vol. 1 (Cracoviae, 1849), e.g. for the years 1448, 1455, 1457, 1466, 1469, 1472, 1484. But none listed here was called Johannes Andree de Nissa. A connection with the Italian copyist Giovanni Andreas seems impossible; Johannes Andree died as a simple dominus; Giovanni Andreas has been identified with Messer Giovanni Andrea abate, a noted humanist who was abbot of Santa Giustina at Sezzadio from 19 November, 1455, and later bishop of Aleria. See Alfred A. Strnad, 'Studia piccolomineana. Vorarbeiten zu einer Geschichte der Bibliothek der Päpste Pius II. and III.', in *Enea Silvio Piccolomini Papa Pio II. Atti del Convegno per il quinto centenario della morte e altri scritti raccolti da Domenico Maffei*, Accademia Senese degli intronati (Siena, 1968), p. 328 and n. 127 (with further references).

[36] *Statuta...*, ed. Muczkowski, I, sub annis 1459, 1462; also *Conclusiones Universitatis Cracoviensis ab anno 1441 ad annum 1589*, ed. Henryk Barycz (Krakow, 1933), p. 39 (1473).

[37] *Statuta...*, ed. Muczkowski, I, sub anno 1471. One Joseph Johannis Czeyskendorf de Cracovia is named in *Album...*, ed. Z. Pauli, tom. 1, sub anno 1466.

[38] *Album...*, ed. Z. Pauli, tom. 1. References to the affairs of Vratislavia appear in several letters of Aeneas Sylvius: 97, 126, 153, 176, 184 (all from the year 1453) and 291 (1454), ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*. III. Abteilung (Wien, 1918). Fontes rerum Austriacarum, 68. Bd., p. 171, 231, 285, 315, 361, 554. None of these letters appears in Notre Dame MS. 30.

[39] *Statuta...*, ed. Muczkowski, vol. 1.

full stops and two kinds of stroke: / which is usually a medial pause and ſ which usually signified the end of a sentence. 2) I give after each excerpt which corresponds closely to the text of the best available printed edition a reference to the edition but, if differences need to be noted, I place the corresponding passages in double columns to facilitate comparison. For the *Historia calamitatum* (HC) I have used the edition of J. Monfrin, cit. supra, for the Letters of Heloise and Abelard, that of J. Muckle in *Mediaeval Studies*, 15 (1953), p. 47-94; 17 (1955), p. 240-81. The sigla used to indicate the different MSS of the correspondence are:

- A Paris, Bibl. nat. lat. 2923 (includes works of Berengar)
- B Paris, Bibl. nat. lat. 2544
- C Paris, Bibl. nat. nouv. acq. lat. 1873 (includes Abelard's Rule for nuns)
- D Douai, Bibl. mun. 797
- E Paris, Bibl. nat. lat. 2545 (includes Abelard's Rule for nuns)
- R Reims, Bibl. mun. 872
- T Troyes, Bibl. mun. 802 (includes Abelard's Rule for nuns)
- Y Oxford, Bodley Add.C. 271 (includes works of Berengar)

For the writings of Berengar I have used the text printed in Migne, *Patrologia latina*, vol. 178 supplemented by that of R.M. Thomson, 'The Satirical Works of Berengar of Poitiers: An Edition with Introduction', *Mediaeval Studies*, 42 (1980), p. 89-138.

The numbering of the fragments is my own.

Ex Epistolis Abaelardi parisiensis rapulata Et heloyssa sua

Exempla

1) "Sepe humanos affectus aut prouocant aut mitigant amplius exempla quam uerba. As HC, *ll.* 1-2.

Religiosi

2) "Aliquando se viri litterati ad religiosum statum conuertunt. Ut quo religiosiores credantur ad maioris prelacionis gradum promoueantur	Guillhelmus...ad regularium clericorum ordinem se convertit; ea ut referebant intentione ut quo religiosior crederetur ad majoris prelationis gradum promoveretur (HC, *ll.* 73-5)

Senex

3) "Accessi (igitur *add.* HC) ad hunc senem cui magis longeuus usus quam ingenium uel memoria nomen comparauerat. Ad quem si quis de aliqua questione pulsandus (pulsandum HC) accederet incertus, redibat incercior.
As HC, *ll.* 164-7.

Schöne böze

4) "Mirabilis quidem in oculis (erat *add.* HC) astancium (ascultantium, HC), sed nullus in conspectu questionancium. Verborum usum habet (habebat HC) mirabilem sed sensum (sensu TBR) contemptibilem et racione vacuum.
As HC, *ll.* 167-70.

Minerua

5) "Bonum est minerue gremio educari

ut...Martis curie penitus abdicarem ut Minerve gremio educarer (HC, *ll.* 24-5)

Prosperitas

6) Prosperitas stultos inflat et mundana tranquillitas vigorem eneruat animi

Sed quoniam prosperitas stultos semper inflat et mundana tranquillitas vigorem enervat animi... (HC, *ll.* 252-3).

7) "Minor non succedat dolor quam precessit amor
As HC, *ll.* 556-7

8) "Vita posterior frequenter (frequenter *om.* HC) iudicat de priori
As HC, *ll.* 808-9, citing Jerome, *Epist.* 54.

9) Quanto dolore estuaui, quanta confundebar erubescencia, quanta desperacione perturbabar sentire tunc potui, proferre non possum

Quanto autem dolore estuarem, quanta erubescentia confunderer, quanta desperatione perturbarer, sentire tunc potui, proferre non possum (HC, *ll.* 917-19)

Wonne et Contraria

10) "Relicta frequencia urbium, ortulos quero suburbanos vbi agri irrigui et arborum come, susurrus auium fontis speculum, riuus murmurans, et multe oculorum auriumque illecebre etc Ne per luxum et habundanciam copiarum animi fortitudo mollesceret et eius pudicicia stupraretur. Inutile quippe est crebro videre per que aliquando captus sis et eorum te experimento committere, quibus difficulter careas. Nam et pythagorei huiuscemodi frequenciam declinantes in solitudine et desertis locis habitare consueuerant. Sed ipse plato elegit achademiam villam procul ab urbe non solum desertam sed et pestilentem vt cura et assiduitate morborum libidinis impetus frangerentur, discipulique sui nullam aliam sentirent voluptatem nisi earum rerum quas discerent. Talem et filii prophetarum heliseo adherentes vitam referuntur duxisse, qui sibi edificabant casulas iuxta fluenta iordanis, et derelictis

"...multi philosophorum reliquerunt frequentias urbium et ortulos suburbanos, ubi ager irriguus et arborum come et susurrus avium, fontis speculum, rivus murmurans, et multe oculorum auriumque illecebre, ne per luxum et habundantiam copiarum anime fortitudo mollesceret et ejus pudicitia stupraretur. Inutile quippe est crebro videre per que aliquando captus sis, et eorum te experimento committere quibus difficulter careas. Nam et Pytagorei hujuscemodi frequentiam declinantes, in solitudine et desertis locis habitare consueuerant...Sed et ipse Plato, cum divus esset et thorum ejus Diogenes lutatis pedibus conculcaret, ut posset vacare philosophie elegit Academiam villam, ab urbe procul, non solum desertam, sed et pestilentem: ut cura et assiduitate morborum libidinis impetus frangerentur, discipulique sui nullam aliam sentirent voluptatem nisi earum rerum quas discerent" (end of a citation from Jerome, *Contra Jovinianum*, 8-9). Talem et filii prophetarum, Helyseo

urbibus polenta et herbis agrestibus victitabant, etc Tu autem non contentus cum iacob de carnibus domesticis servias quorum cum esau, etc

adherentes, vitam referuntur duxisse, de quibus ipse quoque Jheronimus, quasi de monachis illius temporis, *ad Rusticum monachum*, inter cetera ita scribit: "Filii prophetarum, quos monachos in veteri legimus Testamento, edifficabant sibi casulas prope fluenta Jordanis, et turbis et urbibus derelictis, polenta et herbis aggrestibus victitabant". (HC, *ll*. 1067-1090)

11) "Non est rationi aduersum quamuis consuetudini incognitum

...non esset rationi adversum, licet consuetudini incognitum (HC, *ll*. 1194-5)

Soror femina circumducenda

12) Sanctus Paulus dicit, Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi sicut fratres domini et cephas etc non dicit amplectendi

...beato Paulo dicente: Numquid non habemus potestatem sororem mulerem circumducendi, sicut fratres Domini et Cephas? Vide insipiens quia non dixit: Numquid non habemus potestatem sororem mulierem amplectendi, sed: circumducendi (HC, *ll*. 1429-33).

13) "Incomparabilior maior est dolor ex amissionis modo quam ex dampno

...incomparabiliter maior sit dolor ex amissionis modo quam ex damno (Heloise to Abelard, letter 2, Med. Stud. 15 (1953), p. 70, paragraph 5).

14) "Duo tibi specialiter fateor adherent, quibus feminarum quarumlibet statim animos allicere potes dictandi videlicet et cantandi gratia

Duo autem fateor tibi specialiter inerant quibus feminarum quarumlibet animos statim allicere poteras, dictandi videlicet et cantandi gratia... (Heloise, op. cit., p. 71-2).

15) "Non enim rei effectus sed efficientis affectus in crimine est. Nec que fiunt sed quo animo fiunt equitas pensat
As Heloise, op. cit., p. 72, parag. 2

16) "O inestimabilem caritatis ardorem.
As Abelard to Heloise, letter 7, Med. Stud., 17 (1955), p. 255, parag. 2

de sancto yozeph

17) "Vnde et dominus ipse matri sue procuratorem apostolum pocius quam virum eius preuidit.
As Heloise to Abelard, letter 6, Med. Stud., 17 (1955), p. 252, parag. 2

notabile ad multa

18) "Nisi eius prius praua uoluntate animus corrumpatur, peccatum esse non poterit quicquid exterius agatur in corpore
As Heloise to Abelard, op. cit., p. 251, parag. 1

19) "Omnis vita misera iocundum exitum habet.
As Abelard to Heloise, letter 5, Med. Stud., 15 (1953), p. 86, parag. 3

20) "Ab infectione heresis nulla te purgabit herba fullonis
(Folio 163)

Loc. non repert.

21) "Amico suo post Christum vnico. Epistolam vestram dilectissime tanto ardencius cepi legere quanto scriptorem carius amplector. Vt cuius rem perdidi, verbis saltem tamquam eius quadam imagine recreer

Unico suo post Christum unica sua in Christo (Heloise to Abelard, letter 4, Med. Stud., 15 (1953), p. 77).
Missam ad amicum pro consolatione epistolam, dilectissime, vestram ad me forte quidam nuper attulit. Quam... tanto ardentius eam coepi legere, quanto scriptorem ipsius carius amplector, ut, cuius rem perdidi, verbis saltem tamquam eius quadam (quadam: *om.* BDRY) imagine recreer (Heloise to Abelard, letter 2, Med. Stud., 15 (1953), p. 68, parag. 2)

22) "Numquam tuas epistolas (epistolam tuam Muckle) accipio quin protinus una simus. Si imagines nobis amicorum absencium iocunde sunt, que memoriam renouant et desiderium absencie falso atque inani solacio leuant, quanto iocundiores sunt littere que amici absentis veras notas afferunt
As Heloise to Abelard op. cit., p. 69, parag. 1. A citation from Seneca, *ep. 40 ad Lucilium.*

23) Quod frequenter michi scribis gratias ago nam quo uno modo potes te michi ostendis
As ibid. From Seneca, *ep. 40 ad Lucilium*

24) "Non enim mecum animus meus est, sed tecum est. Sed et nunc maxime si tecum non est, nusquam est, esse uero sine te nequaquam potest. Sed ut tecum bene sit age obsequio, — quocumque scribendi uel etc bene autem tecum fuerit si te propicium inuenerit

Non enim mecum animus (meus *add.* Monfrin, p. 116) sed tecum erat. Sed et nunc maxime si tecum nn est, nusquam est. Esse vero sine te nequaquam potest. Sed ut tecum bene sit age, obsecro. Bene autem tecum fuerit, si te propitium invenerit... (Heloise to Abelard, op. cit., p. 73, parag. 1)

25) "Longam epistolam breui fine concludo Vale unice
As Heloise to Abelard, loc. cit., parag. 2

26) "Dic unum si vales, cur post nostram separacionem in tantam tibi negligenciam atque obliuionem venerim, ut neque colloquio presentis recreer nec absentis epistola consoler. Attende obsecro que requiro et parua hec esse videbis et tibi facilima. Dum tui presencia fraudor, uerborum saltim votis quorum tibi copia est tu michi etc frustra te in rebus dapsilem expecto, si in verbis auarum sustineo

Dic unum si vales cur, post conversionem nostram quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim ut nec colloquio praesentis recreer nec absentis epistola consoler. (Heloise to Abelard, op. cit., p. 72, parag. 3) ... Attende, obsecro, quae requiro et parva haec videbis (uideris T) et tibi facillima. Dum tui praesentia fraudor verborum saltem votis quorum tibi copia est tuae mihi imaginis praesenta dulcedinem. Frustra te in rebus dapsilem (daxilem CET; docilem R; dixissem B) exspecto si in verbis avarum sustineo (Heloise to Abelard, ibid.)

notabile
Senuit mundus Et ideo multa sunt moderanda

27) "Senuisse iam mundum conspicimus, hominesque ipsos cum ceteris que mundi sunt pristine nature vigorem amisisse, et uxta illud veritatis ipsam caritatem non tam multorum quam

fere omnium refriguisse. Vt iam videlicet pro qualitate hominum, ipsas propter homines scriptas uel mutari uel temperari necesse sit regulas etc
As Heloise to Abelard, letter 6, Med. Stud., 17 (1955), p. 246, parag. 3

28) "Attende itaque attende karissime (carissima Muckle), quibus misericordie sue retibus a profundo huius tam periculosi maris nos dominus piscatus fuerit (ACE as well as Notre Dame 30; piscaverit, other MSS), et a quanta (quantae Muckle; quanto BR) caribdis uoragine naufragos licet inuitos extraxerit. Vt merito uterque nostrum in allam prorumpere posse videatur uocem, dominus sollicitus est mei
As Abelard to Heloise, letter 5, Med. Stud., 15 (1953), p. 88, parag. 4

29) "O inclementem clementiam O infortunatam fortunam que iam in me vniuersi conaminis sui tela in tantum consumpsit ut quibus in alios seuiat iam non habeat. Plenam in me pharetram exhausit, ut frustra iam alii bella eius formident, nec si ei adhuc telum aliquod superesset locum in me vulneris inuenerit. Unum inter tot uulnera metuit *scilicet fortuna* (underlined in Notre Dame 30, but *om.* Muckle) ne morte supplicia finiam, et cum interimere non cessat (cesset Muckle) interitum tamen quem accelerat timet.
As Heloise to Abelard, letter 4, Med. Stud. 15 (1953), p. 78, parag. 3

30) "Quid (autem *add.* Muckle) te amisso sperandum michi superest aut que in hac peregrinacione causa remanendi. Vbi nullum nisi te remedium habeam, (et *add.* Muckle) nullum aliud in te nisi hoc ipsum quod viuis omnibus (de (a BRY) te *add.* Muckle) michi aliis uoluptatibus interdictis (intermissis BRY)
As Heloise to Abelard, ibid.

31) "Etsi religioso albescas vellere, non tamen cupias esse sine serpente columba

Qui hoc dicunt, etsi religioso vellere albescant, tamen dum sine serpente cupiunt esse columbae, fatuitate linguam inficiunt (Berengar, Epistola ad episcopum Mimatensem, Migne PL. 178, 1871B[11-14]; Thomson, Med. Stud., 42 (1980), p. 134).

Contra prosperos secundum seculum

32) "Etsi nauis tua prosperiori feratur nauigio, tamen serenitas maris in dubio est. Nam nec auster adhuc tibi fidem dedit ne ratem tuam concuciat, nec boream calcasti sub pedibus nec euri nochique minas euasisti, nec ab eolo rege uentorum extorsisti inducias

Cujus navis, etsi prosperiori feratur navigio, tamen serenitas (severitas: Migne) maris in dubio est. Nam nec auster adhuc ei fidem dedit, ne ratem ejus concutiat; nec boream calcavit ipse sub pedibus, nec euri notique minas evasit; nec ab Æolo rege ventorum extorsit inducias. (Berengar, Epistola ad episcopum Mimatensem, PL. 178, 1871C[3-8]; Thomson, Med. Stud., 42 (1980), p. 134).

(Folio 163v)
Yronia pulchra

33) "Jam dudum sanctitudinis tue odorem ales per orbem fama dispersit, preconizavit merita, miracula declaravit (declamavit in the editions), felicia iactabamus moderna secula tam chorusci sidèris uenustata nitore, mundumque iam debitum perdicioni tuis subsistere meritis (meritis subsistere: Berengar) putabamus, sperabamus in lingue tue arbitrio celi sitam clemenciam, aeris temperiem, ubertatem terre, fructuum benedictionem. Caput tuum nubes tangebat, et iuxta vulgare prouerbium rami tui vmbras montium transcendebant. Sic diu vixisti, sic ecclesiam castis institucionibus informasti. Vt ad semicintia tua rugire demones autumaremus, et beaticulos (beatulos: Berengar) nos tanto gloriaremur patrono. Nunc proch

dolor patuit quod latebat, et colubri soporati tandem aculeos suscitasti. Recitacio facti (these last two words are not in Berengar's Apologeticus which now proceeds to narrate the events leading up to Abelard's condemnation at the council of Sens).
As Berengar, Apologeticus contra beatum Bernardum, PL. 178, 1857C[12]-1858A[11]; Thomson, Med. Stud., 42 (1980), p. 112.

Folio 163v continues with short excerpts headed "Ex epistolis Enee in cardinalatu", some of which are accompanied by marginal sub-headings.

Eugenio Massa

LA DEIFICAZIONE NEL COMMENTO DI BERTOLDO DI MOOSBURG A PROCLO, *ELEMENTATIO THEOLOGICA*, 129. EDIZIONE DEL TESTO E PRIME ANALISI

a. Da alcuni anni Bertoldo di Moosburg non si nasconde più nell'enigma. Continuano a sfumare gli eventi della sua esistenza; ma il suo lavoro culturale si definisce, via via, occupando gli spazi che gli competono fra i domenicani tedeschi del sec. XIV. Riconosciamo i Mss. che postillò nelle sue letture, dagli autografi di s. Alberto M. alla *Clavis* di Onorio, agli *Opuscoli* di Proclo: e persino la *Elementatio physica* che trascrisse di suo pugno; conosciamo gli autori che ebbe a maestri e i temi delle sue ricerche: dagli studi su Macrobio ai problemi della luce; dalla filosofia degli aristotelici alla 'teologia' dei platonici. Sappiamo che egli si fece travolgere dall'entusiasmo per una sapienza che accomuna gli antichi e i moderni, gli scienziati e i filosofi, gli infedeli e i cristiani. Lo scoprì alla luce del platonismo: e del platonismo volle ingrandire le prospettive — nel bel mezzo dell'aristotelismo mediolatino — con un lavoro tutto suo[1].

Da alcuni decenni, questo o quel pensatore rinviava alla *Elementatio theologica* di Proclo, che Guglielmo di Moerbeke aveva tradotto nel 1268. Fra gli assidui, un suo maestro: Teodorico di Freiberg[2]. Bertoldo si decise a un'impresa: esporla per intero e in sistema.

Ho detto 'in sistema', ma non si fraintenda. Il domenicano vede in Proclo colui che condensò, articolò e chiarì la 'sapienza' degli antichi; nella *Elementatio* raffigura l'espressione più alta del sapere: quello che valica i confini dell'intellettualismo metafisico per dilagare nella 'super-

[1] Cf. W. Eckert, 'Berthold von Moosburg O.P. Ein Vertreter der Einheitsmetaphysik im Spätmittelalter', *Philosophisches Jahrbuch*, 65 (1957), pp. 120-133; B. de Mottoni Faes, 'Il commento di Bertoldo di Moosburg all' "Elementatio theologica" di Proclo', e 'Il problema della luce nel commento di Bertoldo di Moosburg all'"Elementatio theologica" di Proclo', *Studi medievali*, s. III, 12 (1971), pp. 417-461, e 16 (1975), pp. 325-352; Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, 184-211, *De animabus*, a cura di L. Sturlese, con presentazione di E. Massa, Temi e Testi, 18 (Roma (1974); E. Paschetto, 'L'"Elementatio theologica" di Proclo e il commento di Bertoldo di M. Alcuni aspetti della nozione di causa', *Filosofia*, 27 (1976), pp. 353-378.

[2] Cf. Sturlese, in ed. cit., p. XXXIII.

sapienza' del divino. In una 'teologia platonica' egli riconosce l'essenza finale della cultura.

b. Ecco un problema immediato: la *Elementatio* ravvolge un sapere che sembra arduo anche quando si dispiega. L'esposizione ha da chiarirlo. Ma come? In primo luogo con i testi di Proclo. Spiegare i testi oscuri d'un autore con testi chiari del medesimo autore, è buona regola di esegesi. Senz'assurgere alla filologia, Bertoldo spicca il nucleo del metodo, e illumina il Diadoco implicito e tenebroso con il Diadoco esplicito e sereno. In particolare, spiega il Proclo della *Elementatio* con il Proclo degli *Opuscula*.

Chi esplora i codici 'in-folio' che seppelliscono l'enorme *Expositio*, scopre che il Diadoco si trova in minoranza fra gli autori che lo illustrano. Fatto vero, ma non preterintenzionale. Intorno a Proclo l'espositore distende catene e catene di 'auctoritates' che ricava da Aristotele e dai neoplatonici, dai commentatori antichi e dai medievali, arabi o latini che siano; altre ne tira da Agostino e da Boezio, da Macrobio e da Nemesio; altre, infine, e forse più, attinge dallo Ps.-Dionigi e dalle tradizioni platoniche dei Padri che scorrono nel *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena e nella *Clavis* di Onorio, detto di Autun. Nella folla noi sospettiamo varianti eterogenee e specchi deformanti. Bertoldo, no. Nel molteplice vedeva l'unitario. Credendo all'unità della sapienza, confidava nel confluire delle sue manifestazioni storiche. Non si spartiva, per lui, il conoscere sapienziale in epoche e in culture, estranee le une alle altre. Non era, per lui, la storia un perdersi nel molteplice o un errare all'indietro, verso un passato che non ritorna. Era il sorprendere un'illuminazione fra le opinioni; un cogliere lo stabile nel transitorio; lo scoprire una sapienza che, essendo divina, vuol radicarsi in un eterno presente. Per questo chiama i moderni al dialogo con gli antichi. Con s. Alberto M., con Ulrico di Strasburgo e con Teodorico di Freiberg, egli aspira a costruire un sistema di 'consonanze'. Alla 'concordia' vuol dedicare una cattedrale.

c. Il metodo della comparazione enciclopedica non stabilisce una novità assoluta. A suo tempo ne anticipò il modulo s. Alberto M. Il maestro di Colonia inventariò una massa sterminata di idee e di informazioni, al fine di rendere 'Latinis intelligibiles' le scienze di Aristotele[3]. Bertoldo fa altrettanto per illustrare la *Elementatio*. Non trascura l'analisi razionale; ma la sua analisi corre sul filo degli 'auctores'. Per ricostituire il 'corpus' della supersapienza, intreccia maglie

[3] Cf. E. Massa, 'Alberto Magno', in *Enciclopedia Dantesca*, I, pp. 100 ss.

di opinioni neoplatoniche. Ma non sovrappone le une alle altre, alla rinfusa. Come scrissi altrove[4], con una chiarisce e perfeziona l'altra: e così progressivamente precisa la serie dei concetti che ritiene impliciti nel 'suppositum' di Proclo. Poi dispone gli 'auctores' in modo che la loro successione sorregga la progressione ideologica del 'propositum'.

Egli, adunque, mostra vivo il senso d'una tradizione neoplatonica e ne dispone i ritmi: non nel senso cronologico-dinamico, bensì in quello dinamico-ideologico.

Il distacco ideologico e cronologico porta noi a una storiografia filologica e antiquaria. Diverso da noi, l'espositore tanto meno sottolinea il distacco filologico e antiquario, quanto più si crede congiunto agli antichi da una tradizione ininterrotta; tanto meno scandisce gli spazi cronologici, quanto più raccoglie e convoglia il flusso della continuità. Anzi, proprio quella continuità tende a ricomporre e a garantire con il recupero enciclopedico e ragionato delle testimonianze. Sicché il suo modo di fare la storia sollecita la curiosità di chi voglia fare storia della storia o di chi, molto più semplicemente, nei repertori di Bertoldo voglia scoprire un Medioevo intento a interrogare i libri delle sue biblioteche e ad adeguare il suo pensiero alle tradizioni che, via via, riscopre.

d. Nel mazzo della *Elementatio* ha le carte in regola per ambire al novero delle più stimolanti la proposizione 129, che impegna greci, arabi e cristiani sul tema della deificazione. Bertoldo non poteva desiderarne uno più alto o più fecondo. Nella *theosis* culminano e si risolvono la teoria gnoseologico-metafisica e il processo etico-religioso[5].

[4] In Bertoldo di Moosburg, ed. cit., Presentazione, pp. V s.

[5] Nelle note e, talora, nel testo uso le seguenti abbreviature speciali: *Clavis* = Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, a cura di P. Lucentini, Temi e Testi, a cura di E. Massa, 21 (Roma, 1974); *Dion.* = *Dionysiaca* (Bruges, 1937 ss.); ETh = Proclo, *Elementatio theologica*, ed. E.R. Dodds (Oxford, 1963); EsETh = Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli* (testo manoscritto, oppure l'ed. Sturlese per le prop. 184-211 e l'ed. data qui appresso per la prop. 129). Con EThL rinvio talora a *Procli Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke*, ed. C. Vansteenkiste, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 13 (1951), pp. 263-302 e 491-531; con 'Trouillard' richiamo *Proclos, Éléments de théologie*, versione di J. Trouillard (Paris, 1965).

Nell'ed. di EsETh 129 le parti di Proclo figurano in maiuscoletto (la *propositio*) e in corsivo (il *commentum*).

Nelle citazioni dell'*Expositio* il numero delle linee è preceduto dalle lettere che scandiscono il testo nei Mss. (A, B, C etc.).

Per le sigle dei Mss. v. la nota premessa all'ed. di EsETh 129.

Per il *De providentia* e il *De decem dubitationibus circa providentiam* di Proclo rinvio all'ed. H. Boese (Procli Diadochi *Tria opuscula*, Berlin, 1960); ma ora il *De decem dubitationibus* si legge altresì nella ed. D. Isaac (Paris, 1977). Per i commenti di Proclo ai *Dialoghi* platonici v. le edd. indicate *infra*, c. 1, nota 6, e c. 4, nota 21.

Per *theosis*, cf. *infra*, EsETh 129, B 88.

Il mio omaggio a J.M. De Smet sviluppa il nucleo centrale d'una conferenza che tenni a Lovanio nel 1970 (cf. *Mediaevalia Lovaniensia*, 1/I, 1972, p. VIII).

1. *Una filigrana mistica nella deificazione del macrocosmo*

L'*Expositio* di Bertoldo ravvisa l'elemento deifico in un rapporto di partecipazione. Partiamo dal primo gradino. Il corpo divinizza partecipando all'anima 'exdeata', ossia deificata (C 4-5): 'corpus dicitur et est divinum secundum participationem, quando deificatum est per animam exdeatam' (B 1-2).

A prima vista, una spiegazione del genere confina la 'deificatio' nella staticità della metafisica. L'impressione dura poco. In B 3-4 il Domenicano definisce la *theosis*: 'ad Deum ... assimilatio et unitio'. Qui le parole sanno di processo dinamico. Purtroppo non sono di Proclo. Vengono dallo Ps.-Dionigi[1] e minacciano di convertirsi in un semplice problema di versione greco-latina, dal momento che il Sarraceno — dicono — traduce 'unitio', in luogo di 'unitas', per scansare un vago sospetto di panteismo[2], mentre l'Eriugena riduce l'assimilazione a somiglianza e l'unificazione a unità: 'Alia translatio: "similitudo et unitas"' (B 4-5).

Sarà così? Bertoldo non se ne dà per inteso ed accentua il discorso dinamico, tanto da dire 'mutatio' ('quasi mutetur') la comunicazione ontologica nella continuità del mondo procliano (B 8-11):

> Igitur si corpus, cum sit extremum entium, debeat deificari per assimilationem et unitionem ad Deum, necessarium est hoc fieri per media inter ipsum corpus et divinum per essentiam naturaliter interiecta, ita quod corpus quasi mutetur in animam, anima in intellectum, intellectus in Deum.

Il nuovo testo colma il ciclo. Delinea una dinamica che, 'naturaliter', attraversa tutto il reale, in senso ascendente, senza soluzione di continuità. L'ascesa, come la discesa corrispondente, scorre lungo strutture neoplatoniche, così come vuole la prop. 129. Bertoldo si prefigge di chiarirne la teoria. Lo fa convogliando su Proclo altre luci: le idee dello Ps.-Dionigi e le tradizioni patristiche trasmesse dall'Eriugena per la via della *Clavis*. I testi cristiani intendono la *theosis* come 'attrazione', come 'consunzione' e come 'assorbimento', oppure come 'ritorno all'essere ideale'; ma la varietà dei motivi e del linguaggio non nasconde la continuità dello schema ascensionale neoplatonico (B 12-14):

> Non enim — ut dicit Theodorus in *Clave* — vera ratio sinit superiora inferioribus vel contineri vel adtrahi vel consumi: inferiora vero a superioribus naturaliter adtrahuntur et absorbentur[3].

[1] *De eccl. hier.*, I, 3; PG 3, 376 A; *Dion.*, 1090, 3-4.

[2] Respinge la diceria Fr. Ruello, *Les 'Noms divins' et leurs 'raisons' selon saint Albert le Grand, commentateur du 'De divinis nominibus'* (Paris, 1963), pp. 25 s.

[3] *Clavis*, 313, 27-30. *Theodorus*, per *Honorius*, si legge anche nel Par. lat. 6734, letto da Bertoldo: cf. ed. Lucentini, pp. IX ss.; ed. Sturlese, pp. XLIII ss.

Il corpo, l'anima e l'intelletto rientrano nello schema generale che investe e risolve nel divino tutti i gradi del reale (B 19-20 e 21-22):

> Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam transituram...
> Similiter de ipsa anima intelligendum quod ita in intellectum moveatur, ut in eo pulchrior Deoque similior servetur[4].

La *Clavis* presenta il processo come naturale: 'inferiora vero a superioribus *naturaliter* adtrahuntur et absorbentur' (B 14)[5]. Con ciò ribadisce il problema di Proclo. Ma si tratta di una 'naturalità' stretta fra le coordinate della universalità e della necessitazione o di una 'spontaneità' che si dischiude agli orizzonti della libertà e della 'provvidenza volontaria'? In altre parole: la naturalità del processo esaurisce la deificazione in un avvento 'gnoseologico-metafisico' oppure colora d'un segno più netto l'evento etico-religioso? Trova la sua ragion d'essere prevalente nel processo di discesa o nel processo di ascesa?

Sembra arduo rispondere a nome di Proclo, quale si esprime nella prop. 129: dove bilancia i due momenti nella tesi, per dare, poi, briglia al processo metafisico nel *commentum*[6]. Tuttavia il pensiero del Diadoco non si esaurisce nella prop. 129, mentre la scansione religiosa campeggia nella *Clavis*, ombreggiando l'*Expositio* di Bertoldo.

Basta posare l'occhio sul vocabolario del Domenicano: 'consumi', 'absorberi', 'transire', 'moveri', 'converti'. Si identifica con il linguaggio dei mistici mediolatini. Nulla di strano: dialogano le fonti che lo ispirarono.

Attenzione agli incisi onoriani: 'non ut non sint, sed ut in eis plus salvetur et subsistentia unum sint'; 'non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit' (B 14-15 e 20-21)[7]. E' un ritornello che affiora con insistenza nei mistici cristiani; i quali rinnovano l'essere in Dio, ma non lo sopprimono, preoccupati come sono di mantenere una distinzione fra Dio e la creatura, cadendo la quale la deificazione si perderebbe in un monismo panteistico.

E ora diamo uno sguardo alla clausola finale (B 22-24):

> nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium sed rationabilium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt, et unum erunt[8].

[4] *Clavis*, 313, 36-37 e 38-40.

[5] *Clavis*, 313, 29-30.

[6] Proclo rispecchia ETh 129 nel commento *In Tim.*, II, 113, 5-9 (ed. Diehl, Leipzig, 1903 ss.): 'Ogni essere è divinizzato da quello che immediatamente lo precede: il mondo corporale dall'anima, l'anima dall'intelletto, ... l'intelletto dall'Uno'.

[7] *Clavis*, 313, 30-31 e 37-38.

[8] *Clavis*, 313, 40-42.

Un fioco senso della Bibbia basta a ravvisarvi una reminiscenza della escatologia paolina: 'ut sit Deus omnia in omnibus'[9]. Senza dire che nel contesto della *Clavis*, familiare a Bertoldo, la teoria e i paragoni di Massimo interpretano lo 'unum erimus et in unam substantiam transformabimur' di sant'Ambrogio[10].

In altre parole, fin dalla prima parte della sezione B, l'*Expositio* filtra il neoplatonismo in un contesto etico e soteriologico cristiano. La tradizione patristica illumina la filigrana che traspare a Bertoldo dalla pagina di Proclo: il soffio d'una teoria viva ed esperimentale alita in un parco archeologico. Anche per il filosofo domenicano, nel giardino degli archetipi arde l'amor puro di s. Bernardo: 'et sic, ut dicit Bernhardus, totus homo perget in Deum...' (B 65 ss.).

2. *Il macrocosmo deifica nel microcosmo*

Così stando le cose, è inevitabile che, nel disegno di Proclo, Bertoldo sottolinei il momento umano. E di fatto egli abborda la deificazione in prospettiva cosmica, ma si affretta a restringere l'ottica sull'uomo. Dice di farlo 'per esempio', a scopo di 'maggiore chiarezza': 'Ut autem predicta clarius innotescant, ponamus hominem deificatum pro exemplo' (B 26-27). In realtà, la deificazione dell'uomo illumina l'evento deifico nel macrocosmo per una sua valenza ontologica.

Il corpo deifica per l'anima, l'anima per l'intelletto e l'intelletto per Dio 'secundum participationem' (B 8-11). Questo il tema, a grandi linee. Con l'uomo, dovrebbe deificare il macrocosmo. Ma lo schema ha un punto oscuro e un punto critico. Un punto oscuro: quale rapporto lega il mondo all'uomo? Un punto critico: l'intelletto dell'uomo deifica realmente? Se no, salta la deificazione di tutto il reale; se sì, la *theosis* dell'intelletto spiega la *theosis* universale: nell'ordine soggettivo come in quello oggettivo.

Nell'ordine soggettivo. L'uomo condensa il suo 'essere' in Dio nell'esperienza teopatica. Si rende conto della propria deificazione. La chiarisce e la teorizza. Sicché non si riduce a un momento fra i tanti nella *theosis* dell'universo; è un momento specifico, in cui l'universale deificazione prende coscienza di sé: in punto di immediatezza e di teoria.

[9] *I Cor*. 15, 28; cf. *I Cor*. 6, 17: 'Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est' (v. anche *Io*. 17, 21 ss.).

[10] *Clavis*, 313, 1-20 e spec. 9-10: cf. Ambrosius, *Exp. ev. Luc*., VII, 194; CC 14, 282, 2162-2178.

Nell'ordine oggettivo. L'uomo ha uno speciale rapporto con il mondo in forza della sua struttura ontologica. Forma un microcosmo in quanto 'aduna' in sé tutti i gradi del reale, che il macrocosmo disperde (B 28-30):

> In ipso enim sunt ista quatuor: scilicet corpus divinum, anima divina, intellectus divinissimus et unum sive unitas, que etiam excedit mentis naturam.

Ma a che vale l''adunatio' del molteplice nel microcosmo? In sé e per sé, a un bel nulla, se l'uomo, microcosmo, non assume una funzione. In concreto, la funzione mediatrice di 'nexus Dei et mundi'.

Bertoldo non scopre l'acqua calda. Già uno dei suoi maestri, s. Alberto M., si rigirava tra le mani il gioiello ermetico dell'uomo 'nexus Dei et mundi'[1]. Il discepolo rinnova la tradizione albertina fin dal *Prologus* dell'*Expositio*:

> Verum circa microcosmum, id est hominem, sciendum quod per Trimegistum, ubi supra, sic describitur:
> Homo est nexus Dei et mundi, super mundum per duplicem indagationem existens, phisicam videlicet et doctrinalem – quorum utrumque virtute rationis humane perficitur, et hoc modo mundi gubernator proprie vocatur-, subnexus autem Deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam que est lumen simplicis intellectus, quod a Deo deorum participat[2].

L'idea di fondo, la mediazione cosmica, germinò in filosofie più antiche[3], ma ebbe sviluppi imprevedibili presso i teologi cristiani. Padri

[1] Lo valorizzava in funzione della 'deificatio' cara ai filosofi arabi. Al riguardo citava il Nardi un significativo brano dal *De intell. et intelligib.*, II, 9 (*Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, p. 137): 'Iungitur igitur illi ultimo et lumini suo et, mixtus illi lumini, aliquid *participat divinitatis*; propter quod dicit Avicenna quod aliquando, illi lumini vere permixtus, futura praeordinat et praedicit, et quasi Deus quidam esse perhibetur. Iste igitur est intellectus assimilativus... Qui autem simplici primo et divino intellectui coniunctus est, *divinus est* et optimus in scientiis et virtutibus, ita quod, sicut dixit Homerus, non videtur viri mortalis *filius* esse, sed *Dei*. Et ideo dicit Hermes Trismegistus in libro De natura Dei deorum quod *homo nexus est Dei et mundi*, quia per huiusmodi intellectum coniungitur Deo'. Riprende ora il tema L. Sturlese, 'Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste', *Archives de philosophie*, 43 (1980), pp. 625 ss., annunziando un nuovo saggio: 'Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg', *ibidem*, p. 632, n. 45. Per il momento, v. il rilievo che affaccio *infra*, c. 8, e (fine), con le note 33 ss.

[2] Mss. V, f. 3r, b; O, f. 4v, a. Per l'idea ermetica v. la nota precedente con *Asclepius*, spec. 6 (ed. Nock-Festugière, Paris, 1945, pp. 301 ss.). Circa 'quorum utrumque': intendi, 'ad sensum', 'phisica et doctrinalia' (V, f. 3v, a; O, f. 4v, b).

[3] Cf. A. Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos* (Bern, 1901); G.P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the history of philosophy* (New York, 1922); R. Allers, 'Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus', *Traditio*, 2 (1944), pp. 319-407, etc. L'idea di uomo microcosmo sarebbe più antica della formula, la quale risalirebbe a Posidonio (Pohlenz, *Die Stoa*, II, p. 50), che l'avrebbe attinta da Democrito (W.W. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, Berlin, 1914, p. 135). Altri la giudicano più

come Ireneo, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore[4], ne dedussero brillanti teorie su creazione e peccato originale, su incarnazione e redenzione[5]. Una buona parte della teologia cosmica sopravvisse ai

giovane. Allers l'ascrive a Filone ('Microcosmus', pp. 320 s.). Nota agli stoici, si sarebbe imposta grazie ai neoplatonici (M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 414). Sulla presenza dell'idea di microcosmo nella filosofia presocratica v. ora A. Oberud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon* (Uppsala, 1951), pp. 43-98.

[4] Ad es. cf. E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt* (Freiburg im Br., 1941); H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris, 1942), e *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* (Paris, 1947), spec. pp. 150 ss. e 203 ss.; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse* (Paris, 1944); G.B. Ladner, *The philosophical anthropology of St. Gregory of Nyssa* (Cambridge Mass., 1958); R. Gillet, 'L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de s. Grégoire de Nysse', *Studia patristica*, 6 (1962), pp. 62-83; E. Corsini, 'Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse', in *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne* (Leiden, 1971), pp. 111-126, e 'L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le "De hominis opificio"', in '*Epektasis*'. *Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Paris, 1972), pp. 455-462. Vedi anche L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, I-II (Paris, 1960 e 1961).

[5] L'uomo ricapitola in sé tutte le creature e tutte le trascina nella sua caduta; ma per lo stesso motivo, il Verbo assume il cosmo intero nella incarnazione e tutte le creature restaura nella redenzione. Questa solidarietà cosmica rampolla in letteratura cristiana antica (celebre Ireneo: v. Scharl, *Recapitulatio mundi*), anche per suggestione neotestamentaria (v. A. Viard, 'Expectatio creaturae (Rom. VIII, 19-22)', *Revue biblique*, 59 (1952), pp. 337-354); ma sviluppa tutt'altri moduli fra i neoplatonici. Per i quali 1. Dio ha creato il mondo in previsione del peccato (Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, 16; PG 44, 185; Massimo il Conf., *Ambigua*, PG 91, 1104); 2. la concezione 'realistica' della natura umana consoliderebbe la solidarietà nel peccato, nell'incarnazione e nella redenzione (cf. L. Malevez, 'L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique', *Recherches de science religieuse*, 25 (1935), spec. pp. 260-280); 3. l'incarnazione diviene un momento essenziale non tanto nella storia quanto nell'essere. Come dice Hans von Balthasar, è 'l'assise de toute une conception du monde' (*Liturgie cosmique*, p. 151). Preordinata *ab aeterno*, la mediazione universale del Verbo celebra la sintesi tra il finito e l'infinito, fra le creature e il creatore, risolvendo il dramma cosmico nella deificazione dell'uomo e nella riduzione del molteplice all'Uno. 4. Nella visione cosmica della salvezza, la stessa croce diviene 'legame dell'universo' che 'penetra tutte le cose' (Gregorio di Nissa, *In Christi resurr.*, or. 1, PG 46, 624; Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, I (Tournai, 1958), pp. 314 s.; von Balthasar, *Présence et pensée*, pp. 103 e 109 ss.). Così Cristo risorto offre al Padre l'universo che riporta all'unità 'unendo la natura creata all'increata mediante l'amore ... e mostra che le due sono una sola e medesima cosa in forza della grazia; il mondo si trasfonde tutto e integralmente in Dio, e diviene tutto ciò che Dio è, esclusa la sola identità di natura: in luogo di se stesso riceve per intero lo stesso Iddio...' (Massimo il Conf., *Ambigua*, PG 91, 1308 B; cf. von Balthasar, *Liturgie cosmique*, pp. 150 ss. e spec. 203-207). Sono idee che, in buon numero, dall'Eriugena e dalla *Clavis* si affacciano su Bertoldo (ne parlerò in altro studio).

Sul pensiero di Massimo si moltiplicano gli studi e le letture: v. ad es. Alain Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973); F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Freiburg, Schw.,

Padri negli scrigni dell'Eriugena[6] e nell'arca della *Clavis*[7], rigerminando nella cultura[8] e nella teologia[9] medievale.

1980); Massimo, *Umanità e divinità di Cristo*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo (Roma, 1979), e *Il Dio-uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo (Milano, 1980).

[6] Ad es. cf. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954); M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène* (Bruxelles, 1969), e 'Le "De l'image" de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32 (1965), pp. 205-262; T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena* (Firenze, 1963), spec. pp. 27 ss., e 'L'eschatologie de Jean Scot', in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977), pp. 377-392; M. Naldini, 'Gregorio Nisseno e Giovanni Scoto Eriugena. Note sull'idea di creazione e sull'antropologia', *Studi Medievali*, s. III, 20 (1979), pp. 501-533.

[7] Honorius trasmette a Bertoldo gran copia di formule patristiche accolte dall'Eriugena. L'uomo è 'ex omni creatura *compositus*, que in eo unum inseparabile est'; 'est *medietas* atque *adunatio* omnium creaturarum' (*Clavis*, 74, 3-5) nonché 'omnium *conclusio*' (*Clavis*, 261, 12-13); è '*medietas* coniungens... extremos terminos..., supremum videlicet intelligibilis essentie, infimum vero corporalis substantie. Nulla enim est creatura a summo usque deorsum que in homine non reperiatur, et ideo "*officina*" *omnium* nominatur' (*Clavis*, 69, 9-15). Come nel senso elementare, così egli è microcosmo nel senso strutturale e funzionale, perché unifica il molteplice disperso nel mondo, convogliandolo nel ritorno all'unità: '*officina omnium* nominatur: in ea siquidem omnia confluunt que a Deo condita sunt, ... ut divisio omnium "per mediam connexionem progrediens, in Deo accipiat finem per unitatem ascensionis, in quo non est divisio"' (*Clavis*, 69, 15-19; cf. Massimo, *Ambigua*, PG 91, 1305 A e C). 'Substantiarum... *adunatio* ab homine inchoat et ad Deum ascendit, in quo omnia unum sunt' (*Clavis*, 70, 1-3).

[8] Un quadro generale in Ph. Delhaye, *Le Microcosme de Godefroy de Saint-Victor* (Lille et Gembloux, 1951), spec. pp. 137-174; v. anche T. Gregory, *Anima mundi* (Firenze, 1955), pp. 103 ss. per la scuola di Chartres (per la quale v. ora *Il divino nel megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, a cura di E. Maccagnolo, Milano, 1980). Sull'uomo microcosmo la letteratura mediolatina si mostra tutt'altro che avara, attraverso le edizioni (cf. Godefroy de Saint-Victor, *Microcosmus*, a cura di Ph. Delhaye (Lille et Gembloux, 1951); Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, a cura di P. Dronke (Leiden, 1978), pp. 121 ss. : libro II, '*Microcosmus*'), gli studi (cf. H. Schipperges, 'Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts', *Miscellanea mediaevalia*, 1 (1962), pp. 129-153) e le più varie letture (ad es. cf. Petrus Damianus, *Epistolae*, II, 5; PL 144, 262 b: 'quia homo μικρόκοσμος, hoc est minor mundus, asseritur'...). L'idea dell'uomo microcosmo irraggia pure da altri testi largamente diffusi: da Macrobio, *In somnium Scipionis*, II, 12, a Nemesio Emeseno, *De natura hominis*, 1 (PG 40, 533), fino ad Aristoteles, *Physica*, VIII, 2; 252b, 26.

[9] Alcune cit. riflettono la formula in senso elementare e statico; cf. Thomas Aq., *Summa theol.*, I, 91, 2: 'Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo'. Altre ne sviluppano il senso funzionale e dinamico. Ad es. cf. Albertus Magnus, *In II Sent.*, d. I, a. 14, ed. Borgnet, XXVII, p. 41, dove l'anima si unisce al corpo al fine di ridurre l'universo a Dio: 'ut mediante homine natura corporalis a Deo posset participare quae per se non poterat: quia aliter non tota universitas in Deum referretur. Quia, sicut homo in anima vegetabile, sensibile et rationale habet, quae sunt omnes gradus vitae, ita secundum corpus habet elementa et mixtiones et complexiones et compositiones, quae sunt omnes gradus materiae corporalis: et ideo mediante homine omnia in Deum reducuntur'; Bonaventura, *Breviloquium*, II, 4, 3: dall'anima 'ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam ... reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur'.

Bertoldo si attiene alla tradizione albertina con fedeltà di filosofo. Nel *Prologus* introduce a Proclo, non all'Eriugena, non a Massimo, non a Gregorio di Nissa. Perciò analizza il principio ermetico e cristiano in punto di filosofia. Uno che chiama in campo l'idea di uomo 'nexus Dei et mundi', in primo luogo ha da chiarire in quale piega dell'essere l'uomo sublima nel Divino, a tutti essendo chiari i lati da cui l'uomo s'immerge nel mondo:

> Circa istam descriptionem primo occurrit scire qualiter homo sit nexus Dei et mundi, id est copulatio que necessario fit per similitudinem, id est qua ratione dicatur similis Deo et mundo ut ea cop*ule*t sive nectat[10].

Ma veniamo alla soluzione. Anche la filosofia ha le sue uova di Colombo. Bertoldo vuol sapere 'qualiter homo sit nexus Dei et mundi' dal lato di Dio. Risponde al problema chi nella natura dell'uomo individua un elemento che partecipi alla natura divina. L'esigenza è una sola, pur variando le formule che storicamente la soddisfecero. Ebbe l'assenso di Bertoldo quella che sgorgò dall'inventiva di Proclo (l''unum anime'), riverberando sullo Ps.-Dionigi:

> Ubi notandum quod homo, in sui constitutione, complectitur quatuor partes principales universi, ratione quarum bene dicitur minor mundus sive creatura et nexus Dei et mundi, que sunt corpus, anima, intellectus et unum sive unitas.
>
> De quorum ultimo, quia prima tria manifesta sunt, sic dicit Proclus libro *De providentia*, quest. 10: 'Et enim <in> nobis (scilicet hominibus) iniacet aliquod secretum unius vestigium, quod et eo qui <in nobis> intellectu est divinius'[11]. Cui concordat Dyonisius 7 capitulo *De divinis nominibus*, vocans tale unum 'unitionem excedentem mentis naturam (vel, secundum aliam translationem, unitatem superexaltatam supra mentis naturam) per quam coniungitur ad ea que sunt supra ipsam', scilicet mentem nostram[12].
>
> Per istas quatuor partes homo est nexus Dei et mundi. Assimilatur enim Deo et divinis uno et intellectu, mundo et mundanis anima et corpore. Et sic pulchre et subtiliter dicitur nexus seu copula sive continuatio Dei per unum quod est simile Deo et divinis: Deo, qui secundum Dyonisium, 13 cap. *De divinis nominibus*, est 'unum, quoniam unitive est secundum un*ius* unitatis excessum'[13]; divinis secundum essentiam, quorum quod-

Fra i biblisti e i maestri medievali polarizza l'idea di uomo 'sintesi' anche una formula di s. Gregorio M.: 'omnis creaturae nomine significatur homo' (*Hom. in Evang.*, 29; PL 76, 1214). Ne annota reminiscenze T. Gregory, *Anima mundi*, pp. 102 s.

[10] Mss. V, f. 3r, b; O, f. 4v, a (*copulet*] *compleret o complent* V; *coplent* O).

[11] *De X dub. circa prov.*, X, 64, 9-11. Il brano ha una cit. più ampia in EsETh 129, *probatio elementi*, 37-40. Sul pensiero di Proclo, cf. *infra*, c. 4.

[12] *De div. nom.*, 7, 1, PG 3; 865 C; *Dion.*, 385, 3-4.

[13] *De div. nom.*, 13, 3; PG 3, 977 C; *Dion.*, 540, 2-3.

libet est unum sive unitas, et hoc ex parte sui suprema; et mund*o* intelligibili[s] per intellectum qui est similis intelligibilibus, sive sint talia secundum causam sive secundum essentiam.
Item, est nexus Dei et divinorum et intelligibilium, ex parte una, per unum et intellectum, et animealium et corporalium, ex parte altera, per animam et corpus[14].

All'insegna di Proclo, che spiega, e dello Ps.-Dionigi, che conferma, la teoria procliana dell''uniale' tornerà e ritornerà nell'*Expositio*, decine e decine di volte, come un tema dalle inesauribili variazioni tonali. Al suo primo apparire nel *Prologus*, inizia dalla fine. Radica la deificazione nel reale. Svela l'intima connessione fra il problema ontologico della *theosis* e il problema ontologico dell'uomo mediatore fra Dio e il mondo.

3. *Il lessico e le idee dello Ps.-Dionigi*

a. L'*unitas* e l'*unitio* non si affacciano furtivamente e occasionalmente nel linguaggio dello Ps.-Dionigi e, grazie al maestro della deificazione, timidamente o confusamente si infiltrano nel linguaggio dei mistici mediolatini, dando filo da torcere ai commentatori[1]. Ma che vogliono dire, con esattezza?

[14] Mss. V, f. 3r, b; O, f. 4v, a, con varianti: *unius*] *unum* V e O; *mundo*] *mundi* V e O; *animealium*] *amicalium* V e O, dove si legge *a(m)icali(u)m* per *a(n)i(m)eali(u)m*.

[1] Ne v. un saggio nei problemi che si presentavano a un Alberto M. (v. Ruello, *Les 'Noms divins'...*) o a un lettore fedele e tenace come Tommaso Gallo (*ibidem*, pp. 134 ss.), le cui parafrasi per lungo tempo sembrarono versioni. Le difficoltà dipendevano da una serie complessa di cause oggettive e storiche: in primo luogo, il linguaggio oscuro dello Ps.-Dionigi, che esaspera l'impervia terminologia neoplatonica di Proclo; poi le malcerte conoscenze del greco nell'ambiente in cui il 'corpus Dionysianum' pervenne da Roma (verso il 758) e da Costantinopoli (nell' 827); infine il metodo e le condizioni in cui lavorò l'avanguardia dei traduttori: prima Ilduino con i suoi, poi Giovanni Scoto Eriugena (fra l' 850 e l' 862). Gli espositori medievali erano ben consci delle oscurità che gravavano sul 'Dionigi latino', e tentarono di rimediare con parafrasi e con nuove versioni. Una la condusse a termine Giovanni Sarraceno, sollecitato da Giovanni di Salisbury (1167); l'altra reca la firma di Roberto Grossatesta (1239-1243): e non vale la pena ricordare che i nodi non sembrarono sciolti fino alla versioni umanistiche di Ambrogio Traversari e di Marsilio Ficino, nel sec. XV.

Sulle prime versioni latine dello Ps.-Dionigi, v. una densa nota biblio-storiografica in J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruges, 1948), pp. 97-102 (dall'arrivo dei Mss. greci ai tentativi di lessici dionisiani comparati). Per le conoscenze linguistiche e il metodo dei traduttori, v. R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme* (Roma, 1975), pp. 99-130, e R. Le Bourdellès, 'Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Scot Érigène', in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977), pp. 117-123, tenendo sempre presenti i grandi lavori di G. Théry, *Études dionysiennes*, I-II (Paris, 1932 e 1937), con 'Scot Érigène introducteur de Denys', *The New Scholasticism*, 7 (1933), pp. 91-108, e H.F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle* (Roma, 1953), spec. pp. 23 ss.

Bertoldo tenta una spiegazione a partire da *De div. nom.*, 7, 1 (B 32-35):

> Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, per quam intelligibilia inspicit, unitionem autem (alia translatio[2]: unitatem autem) excedentem mentis naturam, per quam coniungitur ad ea que sunt supra ipsam[3].

Il testo sottolinea tre nuclei: in primo luogo, la facoltà intellettiva posseduta dalla mente; poi un'altra potenza noetica (*unitio* o *unitas*), che appartiene sempre alla sfera conoscitiva dell'anima, ma che si pone in netto avanzamento o alterità rispetto alla prima; infine la funzione. L'*unitas* o *unitio* non si limita a conoscere, ma produce congiungimento: 'per quam coniungitur ad ea que sunt supra ipsam'.

E qui si desiderano altri fili di luce. In che senso la mente è in grado di conoscere il divino? E che cos'ha o che cos'è, in più, l'*unitio* o *unitas* per conoscerlo, in qualche modo, adeguatamente? In altre parole, come opera la supercognizione unitiva? Il modo di operare ne svelerebbe l'essere. Bertoldo si fa rispondere dal seguito di *De div. nom.*, 7, 1 (B 35-37):

> Secundum hanc igitur divina oportet intelligere, non secundum nos, sed totos nos ipsos extra totos nos ipsos statutos et deifactos. Melius est enim esse Dei et non nostri: ita erunt divina data cum Deo factis[4].

La risposta dice: Con l'*unitas* il soggetto si supera. Esce da sé. Deifica, perché sfugge alle condizioni esistenziali del finito. Ma in che consiste il superamento del soggetto da parte del conoscere unitivo ('totos nos ipsos extra totos nos ipsos statutos')? E come può la deificazione fluire dal conoscimento unitivo, se il conoscimento unitivo presuppone la deificazione ('intelligere, ... secundum ... nos ipsos ... deifactos')? Per non dire d'una curiosità storica. Lo Ps.-Dionigi ricava l'*unitionem* in via d'esperienza dall'estasi dei contemplativi, o in via teorica dalla gnoseologia dei filosofi?

La risposta interessa doppiamente Bertoldo: come storico e come domenicano di Renania. Presso l'antico e misterioso teologo la deificazione dinamica e fattuale emerge al termine di due vie: quella dell'amore[5] e quella della cognizione. Isolandone il fondamento procliano, in EsETh 129, Bertoldo mette a fuoco la via intellettuale e, in

[2] La versione di G. Scoto Eriugena: cf. *Dion.*, 385, 3. Di norma Bertoldo di Moosburg preferisce il testo volto in latino da Giovanni Sarraceno.

[3] PG 3, 865 C; *Dion.*, 385, 1-4.

[4] PG 3, 865 D e 868 A; *Dion.*, 385, 4 - 386, 3.

[5] Cf. spec. *De div. nom.*, 4, 10 ss.; PG 3, spec. 708 A ss.

linea con la tradizione mistico-speculativa del suo ordine, a quella circoscrive il discorso: sebbene un poco più avanti chiami in causa san Bernardo[6], che sostenne una via, diciamo così, cristiano-cortese, puramente affettiva.

b. Ho detto che il linguaggio dello Ps.-Dionigi diede filo da torcere agli interpreti medievali. Invero, ad un esame filosofico suonava ambiguo, in prima fila, un termine-faro: la ἕνωσις, che i mediolatini tradussero *coadunationem* (Ilduino), *unitatem* (Eriugena), *unitionem* (Sarraceno), *unionem* (Grossatesta), seguiti dagli umanisti che mantennero *unionem* (Traversari e Ficino), mentre il celebre Cordier (1634) opterà per *coniunctionem*[7]. Usciamo dal ghetto guardingo delle versioni. Entriamo nel mare aperto delle *explanationes*, con una delle più celebri: quella che Tommaso Gallo compose fra il 1242 e il 1245[8].

In 7, 1 il *De divinis nominibus* parla di 'unitas' o di 'unio' che sta 'sopra l'intelletto'. L'abbate di Vercelli parafrasa: 'secundum *unionem* quae est supra mentem, quae est *verae cognitionis effectiva*'. Ma cosa intende per 'unionem, quae est ... verae cognitionis effectiva'? L'interprete scioglie le ambiguità. Dice che la teologia mistica consiste essenzialmente in una 'cognitio', e che la 'cognitio' della teologia mistica consiste essenzialmente in una 'fruitiva unio', la quale è atto di volontà, ossia di 'amore': un amore che 'produce ... la vera cognizione'. Un lungo giro per ridurre l'*unionem* o *unitatem* neoplatonica alla cristiana 'unione' o 'conoscenza d'amore':

> Habetur haec divinissima contemplatio quando mens, a Deo mirabiliter illuminata inflammataque, procedens per remotionem, ipsi Deo perfectissima *voluntatis unione fruitiva* copulatur. Quae *voluntatis unio* est praeiactae divinissimae *verae cognitionis effectiva*. Ubi perspicue traditur quod causa theologiae mysticae actualis est *unio fruitiva*; quia *amor*, nedum complet contemplationem, verum etiam in illam *influit effective*. At theologia mystica essentialiter consistit *in illa cognitione cuius fruitiva unio effectiva est*[9].

[6] EsETh 129, B 65 ss. Sull'influenza della tradizione emblematica di s. Bernardo è in corso di stampa un mio studio nei *Quaderni dell'Istituto di Lingua e Letteratura Latina*, 2-3 (Roma, Università degli Studi, 1980-1981). Sulla deificazione v., per ora, bibliografie essenziali in *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1370 ss.

[7] Cf. *Dion.*, 385, 3.

[8] Cf. Ruello, pp. 133-153; R. Javelet, 'Ontologie et connaissance chez Thomas Gallus', *Miscellanea mediaevalia*, 2 (1963), pp. 282-288; 'Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor mystiques', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29 (1962), pp. 206-233, e 30 (1963), pp. 88-121. Dell'*Explanatio* di Tommaso Gallo v. la parte relativa al *De mystica theologia* ed. da G. Théry (Paris, 1934); v. anche la introduzione che A. Combes premise ai *Commentaires du Cantique des cantiques*, pubblicati da J. Barbet (Paris, 1967).

[9] Il testo integro in *Dion.*, pp. XVII s.

Non è detto che l'*unio* non si accenda alla 'caritas' nell'universo dionisiano; ma la storia delle idee non corre sempre sul filo dell'ortodossia filologica. Una sorte del genere toccò anche al 'secundum *unionem* quae est ... verae cognitionis effectiva' di Tommaso Gallo, che, quattro secoli più tardi, conobbe una significativa integrazione testuale in Andrea da Guadalupe: 'Per *unionem dilectionis*, quae effectiva est verae cognitionis'[10].

Con l'esempio concreto spero di chiarire, a mio modo, una tendenza esegetica: quella che il Völker denomina 'die wachsende Bedeutung des affectus' nelle interpretazioni dello Ps.-Dionigi[11]. Nella sua prospettiva, possiamo intendere al meglio l'operazione esegetica di Bertoldo e dei suoi maestri. Nella *Expositio* il domenicano di Moosburg interpreta lo Ps.-Dionigi risalendo a monte dello Ps.-Dionigi. In concreto, spiega il τὴν δὲ ἕνωσιν di *De div. nom.*, 7, 1, con il τὸ ἓν τῆς ψυχῆς, o 'unum anime', di Proclo[12].

Il criterio riverbera nell'uso delle versioni. Bertoldo segue quella del Sarraceno; ma, di solito, apre un inciso, quando riferisce *De div. nom.*, 7, 1: 'unitionem autem (alia translatio: unitatem autem)'[13]. Nella versione dell'Eriugena ravvisa un riflesso più perspicuo dell''unum' procliano.

[10] Cf. Andreas de Guadalupe, O.F.M., *Mystica theologia supernaturalis infusa, ex Sacra Pagina, D. Dionysio Areopagita, D. Bonaventura aliisque SS. Patribus et Doctoribus compacta* (Madrid, 1664), pp. 24 s. Prima di conoscere le opere di Proclo (cf. *infra*, c. 5, nota 16), gli espositori che non svicolavano nell'esegesi affettiva riducevano l''unitionem' dionisiana agli schemi della gnoseologia corrente. Così s. Alberto M., che espose il *De divinis nominibus* intorno al 1250, la interpretava come una conoscenza 'excedentem naturam mentis nostrae, quae immixta est sensibus', in quanto la conoscenza intellettiva umana 'infixa est sensibus quia originatur a sensibus'; onde 'secundum nos' non potremmo mai cogliere 'ea quae sunt supra nos' in quanto 'non ... commensurata sensibus' (c. 7, 7, 53-81; in *Opera omnia*, a cura di B. Geyer, 37/1, Münster, 1972, p. 341, b). Più spiccio e più chiaro, nel 1261 (cf. A. Walz, *San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1945, p. 209) l'Angelico intendeva l''unitionem' come conoscenza 'per gratiam', superiore alla 'virtus' intellettiva puramente naturale (*In De div. nom.*, c. 7, 302; lectio I, 705; ed. C. Pera, Torino, 1950, pp. 262 s.).

[11] Cf. W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958), pp. 222-237; ma sulle interpretazioni medievali v. anche pp. 218 ss. e 237 ss. Sul remoto esito affettivo dell'idea procliana di 'flos intellectus' (o 'unum animae' ecc.) in Tommaso Gallo e in altri teologi medievali, v. E. von Ivánka, 'Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik', *Scholastik*, 30 (1955), pp. 185-194.

Per gli studi e le bibliografie sullo Ps.-Dionigi, v. ora la 'Introduzione' di S. Lilla in *Augustinianum*, 22 (1982), pp. 533-577.

[12] Cf. *infra*, cc. 4 ss.

[13] Vedi il testo cit. *supra* con la n. 2.

4. *La spiegazione di Proclo*

a. Bertoldo usa chiarire un testo con altri testi; non di rado istituisce rapporti storici mediante una pura e semplice operazione di accostamenti testuali. Nel caso, spiega lo Ps.-Dionigi mediante Proclo (B 39-41):

> Istam intentionem clarius ponit Proclus libro *De fato et providentia*, cap. 8, qui ultra intellectualem operationem laudat aliam cognitionem [1].

In realtà, lo Ps.-Dionigi annunzia un evento estatico, di cui Proclo illumina i termini e il fondamento. Con la sua testimonianza Bertoldo spiega l'*unitionem*, o *unitatem*, dionisiana. Le attribuisce una collocazione storica. Le dà un senso dottrinario.

Secondo i filosofi, cinque sono le cognizioni dell'uomo: 'scilicet opinionem, scientiam, sapientiam, intellectum seu intelligentiam et unialem' [2]. Aristotele non valica la quarta [3]; i teologi e i platonici collocano nella quinta il culmine della 'teoria' [4]: 'cognitionem super intellectum et maniam' (B 43). Proclo ne sottoscrive l'idea; poi le fa attribuire un nome: 'ipsam aiunt *unum anime*' (B 44).

Insieme con la 'denominatio', il Diadoco riferisce una qualifica: 'ut vere hanc divinam evulgant' (B 43-44). Con quella Bertoldo assegna allo Ps.-Dionigi una ragione teorica: solo una facoltà divina ('uniale') è in grado di cogliere un oggetto divino o di produrre un'operazione divina ('conoscenza uniale'). Il principio risponde a un'esigenza del pensiero antico [5]. Il Domenicano ne trova la testimonianza inclusa in *De decem dub. circa prov.*, II, 7, che riporta in EsETh 197 (H 10-17 e 18-22):

[1] Cf. *De prov.*, 8, 30-32.

[2] EsETh 197, G 91-93, p. 182.

[3] Cf. Proclo, *De prov.*, 8, 30, che rinvia ad Aristotele, *Anal. post.*, I, 3; 72b, 24-25.

[4] I brani di Proclo sulla quarta e sulla quinta cognizione (*De prov.*, 8, 30 e 31) in EsETh 197, G 36-74, pp. 181 s. Frammenti del § 31 in EsETh 188, E 4 e 193, E 43-44. Prob. i due paragrafi affiorano anche in altre pagine delle parti inedite. Nelle sezioni proemiali, il § 30 spunta per intero nell'*Exp(ositio) tit(uli)* (Ms. V, f. 5v, a; Ms. O, ff. 7r, b - 7v, a); a frammenti nel *Prol(ogus)* (V, f. 3v, b; O, f. 5r, a) e in quella che il rubricatore in V (f. 7r, b) chiama *Decl(aratio)* (V, f. 8r, a; O, f. 10r, a; V, f. 9v, a; O, f. 11r, b); il § 31 compare per intero nel *Prol.* (V, f. 3v, b; O, f. 5r, a); in sintesi nell'*Exp. tit.* (V, f. 5v, a; O, f. 7v, a); a frammenti nella *Decl.* (V, f. 9r, b; f. 11r, b).

[5] L'esigenza si accentua nel platonismo e nell'ermetismo. Cf. Plotino, *Enn.*, VI, 9, 11, 31-32: 'Non si vede il Principio che per il Principio, e ... il simile non si unisce che al simile'; *Corpus Hermeticum*, XI, 20 (ed. Nock-Festugière, I, Paris, 1945, p. 155, 11-13): 'Se non ti rendi eguale a Dio, non puoi comprendere Dio: perché il simile non è intelligibile che per il simile'. Per Proclo v. *De prov.*, 8, 31, che Bertoldo cita in EsETh 197, G 61-66 (p. 181).

Sempre utile A. Schneider, 'Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit', in *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag* (Münster i. W., 1923), pp. 65-76.

> Quoniam autem in cognoscente ens ad cognoscibile applicatur, palam utique quod, huius quidem perfectio existens, hoc autem appetens, secundum cognoscentis utique naturam <merito> determinabitur...
> Hoc autem ostenso, dico utique quod cognitio in cognoscente subsistens ab existentia caracterizatur secundum id quod sui ipsius esse cognoscentis[6].

In conseguenza,

> manifestum iam et quod intransmutabilium quidem secundum omnia et cognitiones tales, transmutabilium autem contrarie: et quorum quidem irrationalis substantia, et cognitio irrationalis[7]; quorum autem ratio et intellectus, et cognitio ratio quedam et intellectus; quorum autem melior existentia, melior et cognitio[8].

Il 'melior' sottintende l''uniale'. Come l'essere intellettivo conosce le realtà intelligibili, così l'essere 'uniale' conosce l''Unum': ossia, il divino in quanto tale. Non si tratta d'una inferenza esegetica, ricavata da una dottrina generale. E' un pensiero esplicito di Proclo: 'Omnia enim simili cognoscuntur: sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, *unum uniali*'; e Bertoldo lo legge in calce al brano *De prov.*, 8, 31, che riporta in forma meno completa in EsETh 129, B 42-45, e in forma più integra in EsETh 197, G 61-66:

> assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et maniam ut vere hanc divinam divulgant: ipsam[9] aiunt unum anime, non adhuc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni. *Omnia enim simili cognoscuntur*: sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, *unum uniali*[10].

b. L'impostazione comporta un pericolo, insito in ogni versione metafisica della mistica: quello di ridurre la deificazione a un processo automatico, a un corollario di natura ontologica, perdendo il carattere di operazione-rischio, o di recupero salvifico, di natura spirituale, ascetica ed esistenziale.

In *De prov.*, 8, 31, Proclo evita il pericolo. Nella struttura vede una capacità operativa. L''unum anime' funziona: ma a certe condizioni; e quelle condizioni dipendono dall'iniziativa del soggetto. L'uomo deve 'agire' per mettere l''unum' in grado di funzionare: 'Fiat igitur unum ut

[6] Cf. Proclo, *De X dub. circa prov.*, II, 7, 10-18 (nell'ed. Sturlese, p. 183).

[7] Emendo la punteggiatura dell'ed. Sturlese, che perde il parallelismo e il suo impiego inventivo ('et quorum quidem irrationalis substantia et cognitio, irrationalis').

[8] Cf. Proclo, *De X dub. circa prov.*, II, 7, 18-22 (nell'ed. Sturlese, p. 183).

[9] Qui, con *ipsam*, Bertoldo mostra di conoscere la lezione genuina che restauro in EsETh 129, B 44 (dove ambedue i Mss. hanno *ipsum*).

[10] Ed. Sturlese, p. 181.

videat *le* unum'. Bertoldo lo sottolinea, riportando non solo la conclusione in B 52, ma tutta la serie delle premesse in EsETh 197, G 65-72:

> Omnia enim simili cognoscuntur: sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali. Intelligens quidem etiam anima et seipsam cognoscit et quecumque intelligit contingentia, sicut diximus; superintelligens (*ed. Sturlese* similiter intelligens) autem et seipsam et illa ignorat, quo adiacens *le* unum quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio. Et enim quomodo utique adiaciet indicibilissimo omnium aliter quam soporans que in ipsa garrulamina? Fiat igitur unum ut videat *le* unum, magis autem ut non videat *le* unum: videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non *le* antounum[11].

Lo stacco rientra nella tradizione platonica e neoplatonica. Per la cognizione intellettiva, o filosofica, Platone esige una effettuale separazione dell'intelletto dal senso, tanto da definire la filosofia come 'esercizio di morte'[12]; per una effettuale conoscenza 'uniale' Proclo vuole una effettiva distinzione dell''uniale' dall'intelletto, tale da escludere la riflessione ('non videat *le* unum') o la rifrazione ('quoddam unum'). Rimuovendo l'attività dispersa nel molteplice intelligibile, l'anima 'quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio'. E' il momento ascetico che prelude al rapimento estatico. I mistici vi possono cogliere un modello e una spiegazione filosofica. Lo Ps.-Dionigi non se la fa sfuggire, e Bertoldo ne rende conto in EsETh 197, dove istituisce due considerevoli collegamenti: prima (G 76-82) riporta a Proclo il brano *De div. nom.*, 7, 1[13], che già riproduce in EsETh 129, B 32-37; poi (G 83-90) riconduce al 'silenzio interiore' del Diadoco la caligine contemplativa che lo Ps.-Dionigi insegna alla mistica mediolatina:

> Ista est cognitio in qua contemplativa anima 'ad caliginem ignorantie intrat', sicut ipse Dyonisius dicit 1 cap. *Mistice theologie*[14], 'que caligo vere est mistica: in qua claudit omnes cognitivas cognitiones et in non palpabili omnino et invisibili fit omnis existens eius qui est super omnia, et nullius, neque sui ipsius neque alterius; omnino autem ignoto, vacatione

[11] Ed. Sturlese, pp. 181 s. Bertoldo usa scritture del tipo *antounum* in luogo di *autounum*: cf. ed. Sturlese, pp. LXXV s.

[12] *Phaed.*, 81 a; cf. *Phaed.*, 67 de. Per l'ufficio della purificazione, che assimila all'intelligibile e al divino, cf. *Phaed.*, 67 bc e 79 d - 84 b. Cf. A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, 1950), pp. 127 ss.; J. Trouillard, *La purification plotinienne* (Paris, 1955). Più in generale, v. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (Paris, 1952).

[13] PG 3, 865 CD; *Dion.*, 385, 1-4.

[14] Cf. *De myst. theol.*, 1, 3; PG 3, 1001 A; *Dion.*, 577, 2.

omnis cognitionis, secundum melius unitus et in eo quod nichil cognoscit, super mentem cognoscens'[15].

Nelle formule occhieggiano le connessioni; 'claudit omnes cognitivas cognitiones': corrisponde al 'clausa cognitionibus' di *De prov.*, 8, 31 (= EsETh 197, G 69); 'secundum melius unitus': il 'melius' della 'melior existentia' (*De X dub. circa prov.*, 2, 7, 22 = EsETh 197, H 22) è l''unum anime' di *De prov.* 8, 31; 'super mentem cognoscens': rispecchia la 'cognitionem supra intellectum et maniam' di *De prov.* 8, 31 (= EsETh 129, B 43; 197, G 62-63), che lo Ps.-Dionigi recepisce in *De div. nom.* 7, 1: 'unitionem ... excedentem mentis naturam, per quam coniungitur ad ea que sunt supra ipsam' (= EsETh 129, B 33-35; 197, G 79-81, etc.).

c. Per l'ennesima volta, e perciò con un tocco di essenzialità, in EsETh 129 il domenicano di Moosburg riproduce tre brani di Proclo: prima *De prov.*, 8, 31, 4-7 in B 42-45 (cf. *supra*, § a); poi *De Prov.*, 8, 31, 14-16 in B 47-49; infine, in B 50-52 aggiunge una conclusione parenetica (*De prov.*, 8, 32, 1-4: 'Hanc, o amice...'), a suggello della prospettiva deifica:

> Fiat igitur unum ut videat *le* unum, magis autem ut non videat *le* unum: videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non *le* antounum[16].
> Hanc, o amice, divinissimam enter operationem anime aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, deus factus ut anime possibile <...>[17].

Con i testi di Proclo, Bertoldo definisce l'operazione 'uniale'.

In primo luogo, 'ex subiecto': e qui recupera l'iniziativa esistenziale o ascetica. Il soggetto deve realizzarsi nella sua potenza sovraintellettiva e divina: 'Fiat igitur unum'.

Poi 'ex obiecto': 'ut videat *le* unum'. L''unum' per eccellenza, o 'prime unum', è 'Dio in sé' o 'ex se Deus' (B 54).

Infine, 'ex modo': 'magis autem ut non videat *le* unum'. Il modo adegua l'operazione particolare della speciale facoltà all'esigenza specialissima dello specialissimo oggetto.

Negli atti intellettivi il soggetto conosce mediante la coscienza di sé e in rapporto ad altre conoscenze, per lo più in via astrattiva o discorsiva. Nell'atto sovrintellettivo o 'uniale' il soggetto perde la coscienza di sé, e

[15] Cf. *De myst. theol.*, 1, 3; PG 3, 1001 A; *Dion.*, 577, 2-578, 2; in EsETh 197, ed. Sturlese, p. 182 (ne riporto il testo, ma emendandolo dove ha *ignota notione* invece di *ignoto, vacatione*: lezione di V, offuscata in *vacatione*, dove la *v* sembra *n*).

[16] Proclo, *De prov.*, 8, 31, 14-16 (per *antounum*, cf. *supra*, n. 11).

[17] Proclo, *De prov.*, 8, 32, 1-4.

coglie l'"autounum' con un'intuizione sciolta da ogni condizionamento 'soggettivo', 'cosmico' o 'esistenziale'. L'"unum anime' vive di vita divina e 'intuisce' con un atto interno alla essenza del divino.

In più, l'"autounum' non è un 'unum' fra altri 'unum', ed è colto solo da chi non lo riporta ad altri 'unum': obiettiva la superconoscenza in modo così solitario e così pieno da escludere ogni altra oggettificazione o conoscenza. Onde l'impegno del soggetto nella parenesi finale: 'quietans se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus' (B 51-52).

Tutto ciò spiega il postulato dello Ps.-Dionigi: 'Secundum hanc (= 'cognitionem excedentem mentis naturam') igitur divina oportet intelligere, non secundum nos' (B 35-36); ma soprattutto chiarisce la sua teoria estatica della deificazione: 'non secundum nos, sed totos nos ipsos extra totos nos ipsos statutos et totos deifactos' (B 35-36).

Tuttavia l'"extra' deifico non deve spingere a fraintendimenti. L'"unum anime' non risiede 'fuori', bensì appartiene all'anima, come il fiore all'albero. E' il 'flos intellectus': la sua parte più alta, ma sua. Con tutto ciò, l'estasi trasporta il soggetto 'fuori' di sé per due aspetti: uno ascetico, per cui l'uomo abbandona e supera le forme inferiori del conoscere e dell'essere; l'altro 'deifico', per cui il 'flos intellectus', attuandosi, attua l'elemento divino nell'uomo e la proiezione dell'"uomo nobile' nel divino.

In fondo al brano *De prov.*, 8, 32, 1-4, citato in B 50-52, Proclo aggiunge un esplicito modello: 'cognoscet ... secundum *le* unum quod sui ipsorum'[18]. Il modello, che attribuisce l'"unum' ai 'dii ... singuli', si inscrive nella cultura di Bertoldo, il quale lo ricorderà nel delineare il 'simplicem et beatum ... intellectum' in EsETh 202; dove collega alcune reminiscenze ('quietans seipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus'[19]) ad una vera e propria citazione letterale di *De prov.*, 8, 32, 2-5, sfuggita allo Sturlese (EsETh 202, C 24-31):

> Talis enim anima simplicem et beatum adepta intellectum sive in sui in esse constitutione, sicut omnis anima totalis se habet, sive sui ab hoc ergastulo liberatione operans contemplatione divinissima, qualis est anima humana beata, omnis inquam talis anima non est 'quietans seipsam <...> ab exterioribus motibus' vel 'interioribus', qui nulli ibi sunt, sed 'deus facta ut anime possibile, cognoscet solum qualiter dii omnia indicibiliter cognoscunt, singuli secundum *le* unum quod sui ipsorum'[20].

[18] Proclo, *De prov.*, 8, 32, 4-5.

[19] Bertoldo cita il brano in EsETh 129, B 51-52.

[20] Ed. Sturlese, p. 245. Nelle due cit. Bertoldo volge al femminile due espressioni maschili di Proclo ('quietans seipsum' e 'deus factus') in grazia del soggetto 'anima humana beata'.

d. Dunque conoscenza estatica. Ma per contare fra i valori, in punto di filosofia, la conoscenza estatica ha da inverarsi in strutture ontologiche. Se ne legge in Bertoldo? Ancora non ne conosciamo a sufficienza i testi per dire quanto. Proclo, tuttavia, ne fa gran luce. L'irradia da quell''unum in nobis' o 'unum anime' che in greco dice τὸ ἐν ἡμῖν ἕν, τὸ ἕν τῆς ψυχῆς[21].

Al di sopra dell''unum in nobis' si leva l''Unum in se'. I due 'unum' si sfiorano e si richiamano, almen nel nome, a due altezze parallele. Ma quando diciamo 'unum in nobis' non pensiamo all''Unum in se', bensì all'*unum* inteso come vertice del nostro pensiero: 'Non illud vocamus sic nominantes, sed eam que in nobis intelligentiam unius'[22]. Sotto questo aspetto l''unum in nobis' svela il fondamento e la natura del nostro pensare. Il pensiero conosce se medesimo come identità dinamica di pensante e di pensato: una unità articolata che non sfocia nell'assolutamente identico, ma che è pur sempre un'unità. Di questa unità l''uno in noi' è l'origine e la condizione determinante: τὴν ἄκραν ὕπαρξιν ... τῆς ψυχῆς, καθ'ἣν ἕν ἐσμεν καὶ ὑφ'ἧς τὸ πλῆθος ἑνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν[23].

In altre parole, l''uno in noi' è la trasposizione dell''Uno in sé' nel nostro pensiero. Seme e scintilla dell'Uno assoluto, origina e causa quell'unità secondaria e relazionale che è la nostra νόησις[24]. Così sfilano due avviamenti causali. Da una parte, l''Uno in sé' principia il nostro pensiero attraverso l''unum in nobis'; dall'altra, l''uno in noi' origina il nostro pensiero in quanto traccia dell''Uno in sé'[25]: 'Come potremo

[21] Cf. *In Tim.*, I, 211, 25; II, 47, 31; 287, 31; III, 150, 7; *In Alc.*, 247, 9 (ed. Westerink, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam, 1954); *In Parm.*, VI, 1071, 26 (ed. Cousin, *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, Paris, 1864 = Hildesheim, 1961); *In Parm.*, VII, 58, 20 (ed. Klibansky-Labowsky, *Procli Commentarium in Parmenidem. Pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka*, London, 1953).

[22] *In Parm.*, VII, 54, 4 ss.

[23] *In Alc.*, 247, 7-9: 'la sussistenza che è la cima dell'anima, per la quale noi siamo uno e si unifica la pluralità che sta in noi'.

[24] Cf. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt am Main, 1965), p. 368 s.: 'Tuttavia il pensiero non pone se stesso come Assoluto e non si chiude in una interiorità pura e considerata soggettivamente; piuttosto, proprio nell'andare verso sé, attraverso l'unità riflessiva e a lui interiore, si apre al suo fondamento e origine anteriore alla riflessione, fondamento che non può essere pensato, così com'è in sé. L'"uno in noi", in quanto principio unificatore dell'unità pensante e pensata della nostra essenza, si riferisce così sempre all'"Uno in sé" come all'Uno che è anteriore al pensiero. Esso è "traccia" dell'Uno stesso in una similitudine nascosta'.

[25] Vedi la conclusione del testo cit. nella nota precedente. Il Beierwaltes definisce l'"Uno in noi" come "precomprensione (Vorläufigkeit) dell'Uno stesso nel pensiero" (*Grundzüge*, p. 370). Qualcosa di simile dice Trouillard, per il quale 'prenoetico' e 'presostanziale' designano, insieme, 'le attività unificanti dei princìpi superiori' e 'le operazioni costitutive dell'anima'; al suo dire, 'l'union divine est hyperontologique parce

giungere — dice Proclo — più d'appresso all'Uno, se non sveglieremo l'*unum animae* che in noi è, per così dire, un'immagine dell'Uno?'[26]. Il nostro pensare si sviluppa come unità relativa; ma l''uno in noi' lo fa uscire dalla conoscenza per unità relativa, tanto da cogliere la sua origine e, quindi, annullare se stesso nella visione non-pensante dell'Uno.

Dall'intreccio si snodano dei corollari, i quali chiariscono, prima, le strutture della gnoseologia e della mistica; poi, l'unificazione deifica. Il *Commento al Parmenide* ne offre una sintesi. Ma per intenderla, giova sgranare due premesse.

C'è il non-essere che supera l'essere. Lo chiamiamo *Unum*. E' il non-essere della causa. Si pone come non-essere, perché causa l'essere.

C'è il non-essere della privazione. Ad es. il non-essere della materia rispetto alla forma, o dell'inesistenza rispetto all'esistenza.

Le due nozioni coesistono in noi: l'una più ardua, l'altra più usuale. Quella più usuale ci inclina ad anticipare e ad escludere quella più ardua. Sicché, quando pensiamo l'*Unum*, rischiamo di intendere il suo non-essere come il non-essere dell'inesistenza: tanto che gli attribuiamo l'essere, perdendo la sua trascendenza. L'equivoco si ripete fino a che non si sveglia l'elemento divino al vertice della potenza intellettiva. E' l''unum anime'. L''uno in noi' coglie l''Uno in sé' nel suo trascendente non-essere. Il conoscere sovraessenziale che ne sboccia, procede per via di unificazione ('solum autem unio nos adducit uni'[27]) e di assimilazione (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον[28]). In primo luogo l'assimilazione investe la νόησις. L'uno, che si desta, accende l'anima e trascende il conoscere intellettivo. Il conoscere sovraintellettivo non guarda agli esistenti, pensabili in via di alterità e di successione. Non riflette sul soggetto. Nell''unum in nobis' l''Unum in se' è presente solo a se stesso:

> Necessaria è, adunque, una forza dimostrativa nelle nozioni; necessario è un atto intellettuale nelle investigazioni sull'essere — infatti gli ordini dell'essere sono negati dell'Uno —, mentre invece occorre un impulso entusiastico nella coscienza di colui che è separato da tutti gli esseri, affinché, senza accorgercene, a partire dalle nostre negazioni, noi non siamo spinti verso il non-essere e l'insussistenza[29] di lui, attraverso la

qu'elle est préontologique et ontogénique' (*La mystagogie de Proclos*, Paris, 1982, p. 108; *ibid*. cf. p. 230).

[26] *In Parm.*, VI, 1071, 25-27: ἢ πῶς ἐγγυτέρω τοῦ ἑνὸς ἐσόμεθα, μὴ τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἀνεγείραντες, ὅ ἐστιν ἐν ἡμῖν οἷον εἰκὼν τοῦ ἑνός;

[27] *In Parm.*, VII, 46, 8.

[28] *In Parm.*, VI, 1081, 4 ss.: δέον ἀνεγείρειν τὸ ἐν ἡμῖν ἕν, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, εἰ θέμις εἰπεῖν, γνῶναί πως κατὰ τὴν ἡμετέραν τάξιν δυνατοὶ γενώμεθα ... τῷ ἑνὶ τὸ ἕν.

[29] Beierwaltes legge ἀχάνειαν (immensità) invece di ἀφάνειαν, lezione di Cousin preferita da Ninci e da me (*Grundzüge*, p. 378).

> nostra rappresentazione dell'indeterminato, affinché, invece, svegliando l'uno che è in noi e attraverso a questo scaldando l'anima, ci uniamo all'Uno che è in sé e, in qualche modo, gettiamo l'ancora stando al di sopra di tutto ciò che in noi è intelligibile, e lasciando andare ogni altro nostro atto, sicché noi siamo presenti a lui solo e intorno a lui danziamo, lasciando i pensieri dell'anima che si aggirano intorno a ciò che è secondo[30].

Siamo alle radici di quel vedere ('videat *le* Unum') che è un non vedere ('non videat *le* Unum') e che rappresenta l'unica via o metodo per conoscere l''autounum'. Siamo alla visione immobile ('quietans se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus') che trascende l'intelletto ('supra intellectum') e, nell'avvento dell'atto estatico, attua il divino: 'deus factus ut anime possibile' (cf. *supra*, c).

5. *L''unum in nobis' tra il 'flos intellectus' e l'intelletto agente*

a. Due secoli più tardi, Proclo avrebbe richiamato gli umanisti a Plotino[1]; nel sec. XIV il suo 'unum in nobis' richiamava l'espositore al linguaggio e alla teoria dei mistici. Oltre che una mediazione neoplatonica[2], il Diadoco offriva un modello classico alla tendenza cristiana di attribuire all'anima un 'abditum', un 'fondo', un 'apice', una 'scintilla', una punta, un 'fiore' di natura divina, tale da rendere l'uomo costituzionalmente (e neoplatonicamente) 'capax Dei'[3], deificabile e deifico.

In realtà, Proclo offrì ai mistici un suo contributo[4]. Alle origini, per

[30] *In Parm.*, VI, 1071, 37-1072, 15. Per le immagini che brillano sul finire del brano, v. J. Trouillard, *La mystagogie*, p. 224, con 'La figure du chœur de danse dans l'œuvre de Proclos', in *Permanence de la philosophie* (Neuchâtel, La Baconnière, 1977).

[1] Una colleganza fra Proclo e Plotino v. nelle versioni latine edite da M. Ficino: 1. *Enneadi*, Firenze, 1492 (= Hain 13121); 2. *Raccolta di opuscoli neoplatonici*, Venezia, 1497 (= Hain 9358). Per l'importanza di Proclo e Plotino nella conversione eremitica e nella mistica di Paolo Giustiniani, cf. P. Giustiniani, *Trattati, lettere e frammenti*, a cura di E. Massa, II (Roma, 1974), pp. XX ss., 8 s., 122 ss., 173 ss. e 187-194.

[2] Cf. Zeller-Mondolfo, III/VI, p. 179: 'Egli richiede un'elevazione metodica e graduale al superiore, poiché il ritorno del derivato alla sua causa avviene... allo stesso modo come il suo procedere da essa; quel che ne è proceduto direttamente, vi ritorna anche direttamente; quel che là aveva bisogno di mediazione, abbisogna anche qui della stessa mediazione'. Per l'ed. dello Zeller cf. *infra*, c. 8, nota 3.

[3] Mi sembra che il senso platonico voglia una effettiva capacità e una strutturale disposizione di natura, atta a ricevere la grazia. Per il senso scolastico-aristotelico v. G. Langevin, *Capax Dei* (Bruges, 1966).

[4] Cf. *supra*, c. 3.

via indiretta, con l'‘unitas’ dello Ps.-Dionigi, che autorevoli medievali caricavano di senso affettivo[5]; alla fine, con influenza diretta.

A suo tempo, Galvano della Volpe ravvisò venature procliane tra le righe del neoplatonismo di Eckhart[6], e ne illuminò i tratti essenziali con il *De providentia* e il *De X dubitationibus*.

Una significativa coincidenza: i brani che egli ritagliava dagli opuscoli, sono i medesimi con cui Bertoldo illustrò la *theosis* nella *Elementatio*[7].

L'ipotesi del Della Volpe lasciò dei dubbiosi. Ma oggi si guarda con più ottimismo ai legami Proclo-Eckhart[8], e il Beierwaltes travede il maestro renano sul cammino dell'‘unum in nobis’ del Diadoco[9].

Fuori discussione va un'esplicita influenza di Proclo sulla mistica speculativa al di là di Eckhart. Anche in punto di ‘uniale’. ‘Proculus, ein heidenscher meister, nemt es ein slaf und eine stille und ein gőtlich rasen und sprichet: “uns ist ein verborgen sůchen des einen, das ist verre úber die vernunft und verstentnisse”’[10]. Così scrive Giovanni Tauler, rinviando al *De X dubitationibus*[11]. Qui, come in altri luoghi individuati dal Beierwaltes[12] e dallo Schlüter[13], il continuatore di Eckhart coglie la dottrina dell'‘unum anime’ che a più riprese Bertoldo filtra e chiosa[14].

L'influenza irraggia anche fra gli autori filosoficamente meno impegnati; anche fra i mistici che preferiscono il discorso biblico ed esperimentale. Il Tauler è un caso significativo.

Così il quadro si estende e si consolida. Si parlava di neoplatonismo agostiniano e di neoplatonismo dionisiano[15]. Nel sec. XIV c'è chi

[5] Cf. Ruello, p. 135 e 145.

[6] Cf. G. della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica* (Roma, 1952), p. 18: ‘una linea retta congiunge Proclo e il grande mistico tedesco. E in altri termini, la mistica plotiniana troverà in Eckhart il suo rinnovatore più singolare, ... grazie all'opera di Proclo...’.

[7] Cf. *ibidem*, pp. 15-17 (in I red. il libro apparve nel 1930).

[8] Cf. J. Koch, *Platonismus im Mittelalter* (Krefeld, 1948), p. 31; H. Hof, *Scintilla animae* (Lund, Bonn, 1952), pp. 212 ss.

[9] Cf. W. Beierwaltes, ‘Der Begriff des “unum in nobis” bei Proklos’, in *Die Metaphysik im Mittelalter* (= *Miscellanea mediaevalia*, 2) (Berlin, 1963), pp. 264 s. Per influssi o analogie d'altro genere, v. ad es. Vl. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, 1960), nei luoghi indicati a pp. 396 s. e 445, s.v. *Proclus*.

[10] *Die Predigten Taulers*, ed. F. Vetter, Deutsche Texte des Mittelalters, 11 (Berlin, 1910), p. 350, 20 ss.

[11] Cf. X, 64, 9-12.

[12] Cf. Beierwaltes, ‘Der Begriff...’, pp. 265 s.; *Grundzüge*, p. 379.

[13] Cf. D. Schlüter, ‘Philosophische Lehren bei Johannes Tauler’, in *Die Metaphysik im Mittelalter* (= *Miscellanea mediaevalia*, 2) (Berlin, 1963), pp. 304-308, con ‘Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Taulers’, in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, a cura di E. Filthaut (Essen, 1961), pp. 122-161.

[14] Cf. *infra*, b.

[15] Cf. J. Koch, ‘Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus’, *Kant-Studien*, 48 (1956-1957), pp. 117-133; ora in *Kleine Schriften* (Roma, 1973), I, pp. 3-25.

ravviva una fase procliana, mettendo a frutto i testi che da un bel po' di tempo Guglielmo di Moerbeke ha volto in latino[16]: prima la *Elementatio*, poi gli *Opuscoli*[17]. Un evento logico e fecondo. Sotto l'incalzare del razionalismo scolastico, la mistica dionisiana aveva bisogno di verificare le sue carte alla luce d'una teoria antica e autorevole. Bertoldo si colloca in quell'evento. Con quale successo? Ancora non si può dire. Forse non conobbe una grande fortuna. Mentre postulava il recupero di Proclo, la mistica chiedeva una letteratura di vita: e l'*Expositio* di Bertoldo accusava il difetto di nascere scolastica ed enciclopedica. Vantava, però, il pregio di rispondere all'esigenza culturale, non con l'episodio d'un rinvio, bensì con la schedatura d'un'analisi integrale.

b. Nel linguaggio della mistica renana sfolgora una primavera, quando Proclo offre, in un mazzo, l''unum in nobis' e il 'flos intellectus' che Bertoldo raccoglie in B 51. Accanto alle forme antiche lussureggiano le nuove: dal 'grunt' al 'gemuete', dalla'edelgkeit' alla'einigkeit'[18]. Qua e

[16] Cf. M. Grabmann, *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, II (München, 1936), pp. 413-424, e, poi, con sviluppi, in *Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele* (Roma, 1946), pp. 147-160; G. Verbeke, 'G. de Moerbeke traducteur de Proclus', *Revue philosophique de Louvain*, 51 (1953), pp. 349-373. Enrico di Aristippo fu il primo a tradurre dal greco in latino un'opera di Proclo (la *Elementatio physica*), verso il 1260 (Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke*, p. 154); dopo di lui Guglielmo latinizzò la *Elementatio theologica* (nel 1268), i tre *Opuscula* (nel 1280) e i commenti *In Timaeum* e *In Parmenidem*. Alle edizioni del Proclo mediolatino cit. nelle note 5 del proemio e 21 del c. 4, aggiungi H. Boese, *Die mittelalterliche Übersetzung der* Στοιχείωσις φυσική *des Proclus. Procli Diadochi Lycii Elementatio physica* (Berlin, 1958).

[17] Sintesi e bibliografia in R. Imbach, 'Le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande', *Revue de théologie et de philosophie*, 110 (1978), pp. 427-448.

[18] Cf. O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart* (Würzburg, 1928), pp. 73 ss.; H. Kunisch, *Das Wort "Grund" in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts* (Osnabruck, 1929); B. Dietsche, 'Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten', in *Meister Eckhart der Prediger*, a cura di U. Nix e R. Öchslin (Freiburg, 1960), pp. 200 ss.; P. Wyser, 'Der Seelengrund in Taulers Predigten', in *Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler* (Freiburg, Schw., 1958), pp. 204-311; C. Champollion, 'La place des termes "gemuete" et "grunt" dans le vocabulaire de Tauler', in *La mystique rhénane* (Paris, 1963), pp. 179-192; etc. Ora v. anche E. Zum Brunn, 'Maître Eckhart et le nom inconnu de l'ame', *Archives de philosophie*, 43 (1980), pp. 655 ss.

Sul concetto di 'fiore dello spirito' e simili in Proclo, v. spec. L.H. Grondijs, *L'âme, le nous et les hénades dans la théologie de Proclus* (Amsterdam, 1960), pp. 37 ss.; J. Trouillard, 'Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus', *Revue des études grecques*, 73 (1960), pp. 80-87, con *L'un et l'âme selon Proclos* (Paris, 1972). Sullo sviluppo dei medesimi concetti fra antichità e medioevo, v. spec. E. von Ivánka, 'Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus', *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72 (1950), pp. 129-176. Sul loro ruolo nella mistica medievale, v. J. Bernhart, *Die philosophische*

là gli autori si preoccupano di ridurle alle fonti. Il Tauler riporta esplicitamente l''einigkeit' all'uniale' del Diadoco[19]. In un sermone tira un segno di equivalenza tra l''immagine', la 'scintilla', il 'fondo' e l''apice' di cui parlano antichi e moderni maestri. I maestri moderni sono Alberto Magno, Teodorico di Freiberg e Meister Eckhart[20].

Il discepolo di Eckhart nutre una solida ammirazione per maestro Teodorico. Lo cita non di rado. Lo mette sullo stesso piano di s. Tommaso[21]. Nel suo nome egli si incontra con Bertoldo. Anche il domenicano di Moosburg venera il maestro di Freiberg, in cui le odierne ricerche vedono un animatore del neoplatonismo tedesco, a cominciare da quello scientifico[22]. Ne riflette l'insegnamento. Ne riproduce catene di pagine[23].

Alla maniera di Teodorico[24], il Tauler identifica il 'grunt' con il 'mentis abditum' di s. Agostino[25]. In questo egli si ritrova, al fianco, Bertoldo. L'espositore opera un collegamento del medesimo tipo a partire dal *Prologo*. Prima in un ambito più ristretto e più patristico:

> Unum enim nostrum est facies sive vultus, abditum mentis, ratio superior que solis divinis contemplandis inheret, qua Deo similes sumus, cui impressum est illud lumen...[26].

Mystik des Mittelalters von ihren Antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (München, 1922), pp. 70 ss.; H. Rahner, 'Die Gottesgeburt', *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59 (1935), pp. 333 ss.; H. Hof, *Scintilla animae*, spec. pp. 161 ss., 188 ss. e 217 ss.

[19] Vedi i testi e i rinvii indicati poco sopra, con le note 10-13.

[20] Vedi i testi del Tauler cit. in L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands* (Tournai-Paris, 1968), pp. 130 ss.

[21] Così il Cognet (p. 124) sulle orme d'un celebre studio di G. Müller, 'Scholastikerzitate bei Tauler', del 1923; ma v. ora le guardinghe e puntuali indagini di L. Sturlese, art. cit. *infra*, nota 24, e 'Albert der Grosse und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28 (1981), pp. 141 s.

[22] Cf. W.A. Wallace, *The scientific methodology of Theodoric of Freiberg*, Studia Friburgensia, n.s. 26 (Freiburg, Schw., 1959); P. Mazzarella, *Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Vriberg* (Napoli, 1967). Ora v. gli studi e i testi ed. in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, a cura di K. Flasch, I ss. (Hamburg, 1977 ss.). Altre informazioni bibliografiche in L. Sturlese, 'Dietrich von Freiberg', in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon*, II, 1/2, coll. 127-137.

[23] Ad es. v. i testi cit. *infra*, c. 7, o in calce a EsETh 129, F (note a 24-51); v. anche EsETh, Indici, pp. 381 s.

[24] Cf. *infra*, c. 7. L'identificazione, che già emerge in W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig, 1874-1893, ed. anastatica Halle 1962), I, p. 299 s., e in E. Krebs, *Meister Dietrich*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. 5, H. 5-6 (Münster, 1906), pp. 100 ss., ha rilievo anche nella storiografia generale (ad es. v. Cognet, p. 132); ma v. ora L. Sturlese, 'Alle origini della mistica speculativa tedesca', *Medioevo*, 3 (1977), pp. 59 ss.

[25] Ad es. v. i testi cit. *supra*, in n. 20.

[26] EsETh, Prol.; V, f. 4v, a; O, f. 5v, b.

Poi con apertura più filosofica e più ampia, che si estende fino all'intelletto agente. EsETh 188, E 3-6:

> habet in se principium sui motus, scilicet 'unum' ipsius 'anime'[27] quod quidam vocant 'deiformem unitatem'[28], alii vero 'abditum mentis'[29] sive 'faciem'[30], quidam autem 'intellectum agentem'[31].

Infine, con una registrazione più organica, che allo Ps.-Dionigi e a Proclo riserva una documentazione esplicita e preminente. EsETh 193, E 30-44:

> tale autem intellectivum existens pars anime essentialis superior, quod Aristoteles vocat 'intellectum agentem'[32], Augustinus 'abditum mentis'[33], Dyonisius vero 'unitionem' seu 'unitatem' (ut dicit alia translatio) 'excedentem mentis naturam'[34] — unde et dicit 7 cap. *De divinis nominibus*: 'Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, per quam intelligibilia inspicit; unitionem autem (seu unitatem) excedentem mentis naturam, per quam coniungitur ad ea que sunt supra ipsam'[35] —, sed auctor vocat 'unum anime'[36], unde et dicit, 10 quest. *De providentia*: 'Et enim in nobis iniacet aliquod secretum unius vestigium quod et eo, qui in nobis est intellectus, est divinius'[37]. Unde et loquens de quinta cognitione excedente cognitionis intelligentiam, 8 cap. *De fato et providentia*, dicit laudari 'cognitionem supra intellectum et maniam', quam 'aiunt unum anime'[38].

6. *Anime e monadi*

a. La dialettica Uno-molti, con cui Proclo media il passaggio dall'Uno all'essere, si svolge su due coordinate: una verticale, l'altra orizzontale[1].

[27] Cf. Proclo, *De prov.*, 8, 31, 6.

[28] Cf. Ps.-Dion., *De eccl. hier.*, 6, 3; PG 3, 533 A; *Dion.*, 1386, 4.

[29] Cf. Augustinus, *De Trin.*, XIV, 7,-9; CC 50/A, 19 ('in abdito mentis') - 24; XV, 21, 40 e 41; CC 50/A, 14 ('abstrusior profunditas nostrae memoriae') - 21 e 34-35 ('inest dilectio illi memoriae principali in qua invenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus pervenire').

[30] Cf. Augustinus, *De Trin.*, XV, 7, 11; CC 50/A, 10-12: 'Detracto etiam corpore si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens tamquam caput eius vel oculus vel facies...'.

[31] Cf. Ar., *De an.*, III, 5; 430a, 10 ss.

[32] Cf. *supra*, n. 31.

[33] Cf. *supra*, n. 29.

[34] Cf. Ps.-Dion., *De div. nom.*, 7, 1; PG 3, 865 C; *Dion.*, 385, 3.

[35] Cf. Ps.-Dion., *De div. nom.*, 7, 1; *Dion.* 385, 1-4.

[36] Cf. *supra*, n. 27.

[37] Cf. Proclo, *De X dub. circa prov.*, X, 64, 9-11.

[38] Cf. Proclo, *De prov.*, 8, 31, 5-6.

[1] Mentre fioriscono le traslitterazioni suggestive e aurorali (Beierwaltes, Trouillard), Marco Ninci chiarifica il sistema di Proclo con la classica essenzialità del rigore analitico nel libro in cui approfondisce le radici e le sollecitazioni neoplatoniche del monismo dionisiano; perciò qui, come altrove, per le strutture fondamentali rinvio al suo libro,

Lungo la verticale, e con la mediazione delle enadi, scendon dall'Uno le monadi, disposte a livelli degradanti: intelletto (essere, vita, pensiero), anima, natura[2]. Ad ogni livello si espande una serie (orizzontale) di individui omogenei[3]. A capo di ogni serie la monade conferisce il ταὐτόν al molteplice[4]. Ad es. la monade 'intelletto' (νοῦς) attribuisce il pensare (νόησις) a tutti i singoli intelletti (νόες). La funzione spiega il nome[5]. Proclo chiamò uno e unificante (*monade*) il termine primo, assoluto e non coordinato che genera una serie omogenea di individui, partecipando ad essi 'la ragione unitaria del loro rapporto reciproco e nei confronti del tutto'[6].

All'interno di ogni serie, gli individui sfoggiano attributi particolari e caratteri comuni. Per gli attributi particolari, l'individuo dipende da un individuo; per i caratteri comuni, tutti gli individui dipendono dalla monade che genera la serie. Ma in diverso modo. L'individuo causa gli individui come causa partecipata dell'individuo partecipe. La monade no. Svolgendo una funzione unitaria universalizzante, essa agisce come causa impartecipata: ἀμέθεκτος μονάς (in Bertoldo: 'amethecta')[7]. E' vero che causa gli individui a lei coordinati: ma li causa non come individui, bensì come individui appartenenti a una serie[8]. Se non li

L'universo e il non-essere. I. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano, Temi e Testi, 30 (Roma, 1980), pp. 111 ss.

[2] Fra parentesi pongo le tre ipostasi in cui Proclo distingueva l'Intelletto di Plotino (cf. P. Hadot, 'Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin', in *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique*, V (Genève, 1957), pp. 107 ss.). Il Diadoco le trascura in ETh 20 e 21: cf. Dodds, p. 22, 1-3 e 24-29; p. 24, 30-33: 'Dopo l'Uno primo vengono le enadi; dopo l'Intelletto primo, gli intelletti; dopo l'Anima prima, le anime; dopo la Natura universale, le nature molteplici'. Cf. Dodds, nota a ETh 101-102, pp. 252 s.

[3] Cf. ETh 21 (p. 24, 1-7): 'Ogni ordine che inizi da una monade procede verso una molteplicità coordinata alla monade e la molteplicità propria di ogni ordine si riporta a una sola monade. Infatti la monade, avendo ragione di principio, genera la molteplicità a lei affine; per questo l'ordine e la serie sono unitari, ricevendo nella loro interezza da parte della monade la discesa verso la molteplicità; in effetti non esisterebbero né ordine né serie, se la monade restasse improduttiva in se stessa'. La versione da Ninci, pp. 111 e 112.

[4] Cf. ETh 21 (p. 24, 8-15): 'la molteplicità si riconduce alla causa unica e comune di tutti i termini coordinati. Infatti, ciò che è identico nell'intera molteplicità non può aver origine da uno dei termini della molteplicità; ciò che deriva da uno solo dei molti non è, in effetti, comune a tutti, bensì peculiare all'individualità singola di quell'uno. Poiché in ogni ordine c'è una certa comunanza, continuità e identità, secondo le quali certi elementi vengono detti coordinati, altri non-coordinati, è chiaro che in ogni ordine l'identico viene da un principio unico'. La versione da Ninci, pp. 112 s.

[5] 'La formula (monadica) si fonda sulla concezione pitagorica delle serie numeriche' (Dodds, p. 208).

[6] Cf. ETh 21 (p. 24, 15-18).

[7] Cf. EsETh 184, E 3 (p. 12).

[8] Cf. ETh 21 (p. 24, 18-21): 'in una stessa serie ogni membro è causa dell'altro; tuttavia bisogna che la causa della serie, considerata come unità, preceda tutti i suoi componenti;

trascendesse tutti, perderebbe il suo ruolo unificatore ed universalizzante[9].

b. In EsETh 129 Bertoldo parla di 'primordialis unitas' (D 26; G 1-2). Allude al carattere di 'monade originaria' (ἀρχικὴ μονάς), che distingue la 'prime anima' (D 25) e il 'prime intellectus' (G 1). Lo vede in ETh 64, e lo applica nelle analisi. Così in EsETh 184 discorre della monade che è 'prime et principaliter' anima, 'primordialis unitas', 'amethecta' e 'unica'; come tale 'universo ordini animarum suam proprietatem (scilicet animealitatem) tradit'[10].

In ETh 65 Proclo definisce uno schema che presiede alla strutturazione universale dell'essere[11]. Bertoldo lo richiama in EsETh 184:

> Omne quod qualitercumque subsistit, aut est secundum causam principaliformiter (κατ' αἰτίαν ... ἀρχοειδῶς), aut secundum existentiam essentialiter (καθ' ὕπαρξιν), aut secundum participationem exemplariter (κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς)"[12].

Secondo lo schema, il 'prime intellectus' genera due ordini di intelletti particolari. EsETh 129, G 1-7:

> prime intellectus, qui est unitas primordialis, instituens duplicem numerum intellectuum per se perfectorum, videlicet qui etiam constituunt ordinem intellectualium ypostasum et intellectuum agentium, qui etiam sunt intellectus in actu per essentiam, et illustrationum in aliis ypostasim habentium, scilicet in animabus rationalibus et angelis secundum plures, scilicet intellectus possibiles utrorumque.

In quanto 'primordialis unitas' (D 26 ss.), anche la 'prime anima', che Nemesio chiama 'animam totius' (D 25 s.; cf. D 4), si comporta secondo il medesimo schema, generando parimenti due ordini di anime particolari. D 26-30:

> duplicem instituit numerum animarum: hunc quidem per se perfectarum ypostaseon, que sunt anime totales et partiales, scilicet celestes et humane; hunc autem illustrationum in aliis ypostasim habentium, per 64[13], que sunt ydola animarum.

Tutto ciò corrisponde alla rassegna delle anime che Bertoldo descrive

essi, in quanto coordinati, sono da lei generati, non come particolarità individuali, ma come appartenenti a questa serie'. La versione da Ninci, p. 113.

[9] Cf. ETh 23 (p. 26, 30-34): 'tutto ciò che è partecipato, essendo divenuto parte di colui dal quale è partecipato, è posteriore a ciò che è egualmente presente in tutti e che tutti ha riempito del proprio essere. In effetti ciò che è in uno non è negli altri; invece, ciò che è presente in egual modo in tutti, affinché su tutti risplenda, non è in uno, ma prima di tutti'.

[10] EsETh 184, D 7-13 (pp. 11 s.).

[11] Dodds, p. 62, 13 s.

[12] EsETh 184, D 2-4 (p. 11).

[13] Cf. ETh 64 (p. 60, 20 ss.).

in EsETh 184, dove la 'prime anima', che è 'primordialis unitas et causa' delle anime molteplici, genera ipostasi perfette e 'illustrationes'. Le ipostasi perfette 'subsistunt in animealitate secundum existentiam sive essentialiter, primo et per se'[14]. Rispondono a requisiti del genere le anime dei cieli (o *totales*) e le anime umane (o *partiales*), non le 'illustrationes' (EsETh 129, D 27-30). Le 'illustrationes' sono tutt'altra cosa: 'ydola ... animarum non habent intellectus proprios' (EsETh 129, E 6); 'nec subsistunt primo nec per se, sed per participationem et exemplariter: et ideo magis dicuntur ydola animarum quam anime'[15]. Tali sono le anime puramente sensitive o vegetative[16], ossia 'animali'. Codeste anime non rientrano in un discorso 'de animabus' degno d'un neoplatonico o di Proclo[17]. L'anima 'pure animalis excluditur a presenti consideratione directe et per se, cum pertineat ad scientiam naturalem'[18]; perciò, avverte Bertoldo, 'de istis quasi nulla mentio fit in decursu istius tractatus'[19].

La collazione di EsETh 129 e 184 individua e raccoglie elementi bastevoli per riportare anime e intelletti alla fonte procliana:

> Ogni monade primordiale dà esistenza a due serie: quella delle sostanze perfette in sé (τὸν μὲν αὐτοτελῶν ὑποστάσεων) e quella delle irradiazioni (τὸν δὲ ἐλλάμψεων: in Bertoldo 'illuminationum'), che acquistano la propria sostanzialità in altro da sé. Infatti ogni processione (πρόοδος) si svolge per abbassamento attraverso termini affini alle cause costitutive, in modo che si passa dagli elementi assolutamente perfetti (παντελείων) alle cose perfette (τέλεια), per arrivare ordinatamente, attraverso la loro mediazione, ai termini imperfetti. Gli uni saranno sostanze perfette in sé, mentre gli altri saranno termini imperfetti (ἀτελεῖς). Questi ultimi appartengono ai partecipanti (infatti, essendo imperfetti, han bisogno d'un sostrato per esistere); gli altri, invece, fanno dei partecipanti una loro proprietà (infatti, essendo perfetti, riempiono di sé i partecipanti, in sé li stabiliscono e non han bisogno degli elementi inferiori per la loro esistenza)...
>
> Ecco dunque che ciascuna delle monadi originali dà esistenza a una doppia serie. E'chiaro, quindi, che dall'Uno derivano sia le enadi perfette

[14] Cf. EsETh 184, D 6-13 con 17 e 20 s. (pp. 11 s.).

[15] Cf. EsETh 184, D 21-24 (p. 12).

[16] Cf. EsETh 186, D 2 (p. 46).

[17] Cf. EsETh 184, B 1-8 (pp. 6 ss.): 'sciendum quod scientia de anima non est perfecte tradita in libro quem edidit Aristoteles, in quo non tractat de anima nisi secundum quod est actus, non autem prout est substantia et ymago divine et intellectualis similitudinis. Et ideo auctor (= *Proclo*) in hoc tractatu conatur colligere ea que dixerunt antiqui et specialiter Plato — cuius imitator est — de anima, quoad omnem eius ambitum et continentiam, secundum quod respicit scientiam divinam ...'.

[18] EsETh 184, B 9-11 (p. 7).

[19] EsETh 184, D 23-24 (p. 12).

in sé, sia le irradiazioni degli stati di unità; fra gli intelletti esistono sia le sostanze perfette in sé, sia altre perfezioni intellettuali. Nel novero delle anime, poi, alcune appartengono a se stesse; altre agli esseri animati, in quanto sono appena fantasmi di anime. In questo modo non ogni stato di unità è un dio, ma lo è soltanto l'enade perfetta in sé; non ogni caratteristica intellettuale è intelletto, ma lo è soltanto quella sostanziale; non ogni irradiazione dell'anima è anima, poiché esiste anche ciò che è appena immagine dell'anima (τὰ εἴδωλα τῶν ψυχῶν)[20].

7. *Intelletto agente e 'abditum mentis'*

a. In EsETh 129, G 5-7 Bertoldo dà un nome a intelletti che descrive come prodotti inferiori della monade. Li chiama 'intelletti possibili'.

In EsETh 129, F 15 ss. l'espositore mette in campo altri intelletti che dice 'agenti' o 'substantiales' (C 5; F 3 e 15). Li inquadra nella psicologia di Proclo (G 1-7). Ne descrive l''esse' come qualcosa di 'separatum..., impassibile et immixtum' e come 'substantia actu ens'. Li ascrive ad Aristotele: e nessuno ne disconoscerebbe il fondamento[1]. Ma la contaminazione si circoscrive a una matrice strettamente aristotelica?

Analizziamo. L'intelletto agente (1) contrae i suoi caratteri dal modo in cui emana dal principio, (2) ed emana dal principio in modo del tutto ignoto alle altre cose. (3) E' sempre in atto. (4) Conosce per essenza e (5) con atto che non differisce dall'essenza. (6) Per il medesimo processo di emanazione è sempre 'in Deum conversus'; (7) realizza in sé la 'imago et similitudo' di Dio, (8) essendo così essenzialmente 'capax Dei'. (9) E' la replica filosofica di quello che s. Agostino chiama 'abditum mentis'. G 4; H 3-8; I 1-5:

> ...intellectuum agentium, qui etiam sunt intellectus (3) in actu (4) per essentiam...
> Quod apparet ex proprietate substantie eorum, quia in ipsis (7) expressa est ymago et similitudo divine essentie, et per consequens (8) essentialiter est capax Dei quilibet eorum sua intellectione, et (1) ex modo emanationis eorum a suo principio: emanat enim quilibet talium intellectuum a Deo (2) altiori quodam et nobiliori modo quam res alie producte...
> ...cum quilibet talium intellectuum perfecte sit (6) in Deum conversus per suam essentiam, que (5) non differt ab eius operatione. Est enim hoc proprium universaliter omni essentie procedenti per se ab aliquo principio per essentiam, ut in ipsum principium convertatur...

b. In EsETh 129, H 6-8 Bertoldo spiega i caratteri deifici dell'

[20] ETh 64 (pp. 60, 20-62, 12). Cf. Ninci, pp. 138 s.

[1] Cf. *De an.*, III, 5; 430a, 17 s.

intelletto con 'un più alto e più nobile modo di emanare' dal primo principio: modo che distingue l'intelletto dalle altre cose. Non soggiunge lumi. Ma tutto rischiara Teodorico. L'intelletto agente, dice, 'emanat... a suo principio, Deo, altiore quodam et nobiliore modo quam res aliae productae a Deo'. Le altre cose son 'prodotte' per via di causalità efficiente: 'In productione enim aliarum rerum dixit Deus et factae sunt, et sic secundum effectivam virtutem omnipotentiae suae deductae sunt in esse'. L'intelletto agente 'procede' all'essere 'intellectualiter', per emanazione formale dalla 'formalissima essenza' divina: 'processit in esse ... secundum quendam formalem defluxum essentiae suae ab illa summa et formalissima essentia, quae Deus est'. Ma che vuol dire: l'intelletto procede 'intellectualiter'? Questo: l'intelletto prende la sua essenza da Dio in quanto contempla l'essenza di Dio: 'intellectualiter procedens ab ea (*scil.* formalissima essentia quae Deus est) et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam'[2].

Altrove il maestro di Freiberg conia una formula più essenziale: l'intelletto agente fluisce da Dio come 'intellectus ex intellectu'. Fluisce come '*intellectus*': in quanto tale 'intelligit suum principium'. Fluisce 'intellectus *ex intellectu*': in quanto tale il principio procede come 'intellectualiter principium' e 'intelligitur' dall'intelletto agente 'in quantum in ipso est ratio intelligibilitatis'[3].

In questi termini, l'emanazione avviene, non solo nel senso pieno e proprio, ma anche in senso radicalmente costitutivo. L'intelletto è intelletto in quanto conosce Dio con una cognizione che costituisce la sua essenza. Prima di conoscere sé e tutto in Dio, conosce Dio in autocoscienza. Pensiero essenziale, esso conosce ed è quel che è, in quanto conosce la sua essenza pensante attraverso la cognizione del principio, da cui emana come attività sostanziale di pensiero:

> Et sic in sua substantia essentialiter est id, quod est sua sui ipsius intellectione intelligens se ipsum per essentiam suam, quod quidem originaliter et principaliter est ex eo quod intelligit suum principium[4].

Essenziale ed essenzialmente costitutiva, l'obiettivazione del pensiero non solo è 'originaria' e 'principiale', ma è anche 'formale' ed 'esclusiva'. La conoscenza del principio non costituisce 'un' elemento del conoscere:

[2] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7, § 2 (ed. B. Mojsisch, in *Opera omnia*, a cura di K. Flasch, II, 1980, pp. 13-124). Sul pensiero dell'autore, cf. B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Hamburg, 1977); v. anche Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, traduzione e note di B. Mojsisch (Hamburg, 1980), con l'art. ed. in *Archives de philosophie*, 43 (1980), spec. pp. 685 ss.

[3] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7, § 4 (il testo e il contesto *infra*, § c).

[4] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7, § 2.

ne è 'il' principio radicale ed unico. L'intelletto emana come conoscenza ('conceptus') solo perché emana quale conoscitore in atto del suo principio. Gli è essenziale il conoscere; ma senza intendere Dio non conoscerebbe nulla; nemmeno se stessa:

> Et sic intellectualiter emanat ab eo ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium, sine quo nec suam propriam essentiam posset intelligere[5].

c. La chiarificazione 'fontale' (come direbbe Ruggero Bacone) dei caratteri 1-2, permette di riconoscerne altri in un brano teodoriciano che li condensa:

> Eius autem, quod dictum est, scilicet quod saepe dictus intellectus (4) intelligendo suam essentiam necessarium est ipsum intelligere suum principium, ratio est quoniam, cum ipse sit (4) intellectus per essentiam (5) semper in actu, ex hoc ipso est intellectualiter quasi quoddam exemplar totius entis et eorum, quae sunt entis per se ... Hinc est quod ... intellectus, qui sunt (4) intellectus per essentiam (3) semper in actu, quorum quilibet in aliquo gradu essentialis ordinis entium figitur (5) sua intellectione, quae est sua essentia, nihil intelligunt sine ea intelligentia, qua intelligunt primum et summum intellectum, sicut etiam nullam entitatem haberent sine ente simpliciter primo. Unde idem sequitur de eorum (4) intellectione quae est essentia eorum. Et sic huiusmodi (4) intellectus per essentiam (3) semper in actu (1-2) procedit a Deo quodam formali defluxu intellectus ex intellectu inquantum huiusmodi, id est ut tam intellectus procedens sua intellectione, qua intelligit suum principium, procedat ab ipso et ipsum tale principium sit intellectualiter principium a se procedenti, inquantum ab ipso intelligitur, id est inquantum in ipso est ratio intelligibilitatis, qua potest intelligi[6].

d. Vuole l'espositore che l'intelletto agente 'sit in Deum conversus per suam essentiam, que non differt ab eius operatione' (I 2-3), e rinvia a un 'elemento' di Proclo[7]. Ma, in concreto, dipende ancora da Teodorico.

Le altre cose, come procedono per via di causalità efficiente, così si 'convertono' al principio per via di causalità finale, con operazioni che differiscono dalla sostanza. L'intelletto procede a modo suo anche in questo: si converte al principio con il medesimo atto con cui ne emana. Ossia con la semplice intellezione divina che ne costituisce l'essenza. La conversione al principio non costituisce un atto posteriore e accessorio, ma si identifica con l'atto primigenio ed essenziale della sua costituzione. Di Teodorico basti un brano per tutti:

[5] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7, § 2.
[6] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7, § 4.
[7] Cf. ETh 31 (p. 34, 28-29): 'Tutto ciò che procede da un principio, quanto all'essere torna verso ciò da cui procede'.

substantia, quae est intellectus per essentiam semper in actu, qualis est intellectus, de quo agitur (= agens), quia per essentiam intellectualiter procedit a Deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium intellectualis conversio. Non enim primo ab ipso procedit et postea alio respectu seu operatione in ipsum convertitur, sed eadem simplici intellectione, quae est essentia eius. In quo etiam differt ipsius talis emanatio et conversio ab emanatione et conversione aliarum rerum, quae secundum unum modum, scilicet quantum ad constitutionem suae substantiae, emanant a suo principio tamquam a causa efficiente, convertuntur autem in idem suum principium tamquam in finem per suas proprias operationes differentes a substantia sua[8].

e. Al dire di Bertoldo, gli intelletti agenti partecipano le enadi di Proclo (H 1-3) grazie alle loro proprietà sostanziali: 'ex proprietate substantie eorum, quia (7) in ipsis expressa est ymago et similitudo divine essentie, et per consequens (8) essentialiter est capax Dei quilibet eorum sua intellectione', sempre 'ex modo emanationis eorum a suo principio' (H 3-6). E cosi, anche i caratteri 7-8 risalgono a Teodorico.

Cominciamo dall'immagine. Tutti sanno che secondo Agostino splende nell'anima l'immagine di Dio. Memoria, intelligenza e volontà rifletterebbero la vita intima di Dio, ovvero la Trinità. Teodorico sviluppa una precisazione: l'anima non è simile a Dio in quanto *si* ricorda, *si* pensa e *si* ama, bensì in quanto ricorda, pensa e ama *Dio*. Ciò corrisponde alla teoria dell'emanazione intellettuale[9]. Nella conoscenza originaria di Dio, Dio fluisce nell'intelligenza e la costituisce. In quella fase si esprime una comunanza e una somiglianza che nell'autocoscienza trova appena una replica secondaria:

trinitas mentis non propterea est imago Dei quod meminit sui et intelligit se et diligit se, sed quia potest meminisse, intelligere, amare eum, a quo facta est. Manifestum est autem ex praehabitis quomodo saepe dictus intellectus ex proprietate suae substantiae et ex modo suae emanationis in esse a primo principio semper stat in lumine intelligentiae sui principii, in qua intelligentia importantur per se haec tria, scilicet ut semper meminerit sui principii, semper ipsum intelligat et semper amet[10].

Riportiamo le cose al linguaggio filosofico teodoriciano: l'intelletto emana 'per essentiam semper in actu ... in quantum ... per suam essentiam est Dei imago'[11].

[8] *De vis. beat.*, 1.5, § 6. *Ibid.*, § 4, Teodorico rinvia a EThL 31.
[9] Cf. *supra*, § b.
[10] *De vis. beat.*, 1.4, § 2.
[11] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.5, § 1.

E l'ottavo elemento? Secondo il maestro di Freiberg non è che un aspetto del settimo. E' per natura 'capax Dei' l'intelletto che 'ex modo suae emanationis in esse a primo principio semper stat in lumine intelligentiae sui principii'; e come è 'essentialiter imago', così è essenzialmente 'capax Dei'. L'uomo lo è solo 'per participationem', ma l'intelligenza attiva è 'imago et capax Dei' 'per prius et formalius et principalius'[12].

f. In EsETh 129, H il domenicano di Moosburg accosta tre elementi: l'emanazione intellettiva; l'imagine e la similitudine dell'intelletto agente; la sua essenziale capacità di Dio. Teodorico li intreccia e li connette, come corollari dell'emanazione, sigillando il tutto con la formula agostiniana dell''abditum mentis':

> Imago enim vult esse completa et perfecta conformitas sui ad imaginatum et similitudo repraesentativa, qua non invenitur maior. Et quia secundum dictas conditiones attenditur similitudo et conformitas intellectus, qui est intellectus per essentiam, ad Deum, et tale est abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens secundum Philosophum, ideo in ipso invenitur perfecte et proprie imago Dei[13].
> Sic ergo patet, quod abditum mentis, quod est intellectus per essentiam, ratione suae emanationis a Deo et reductionis in Deum sicut in principium et habitudinis suae ad Deum quoad similitudinem repraesentationis potissime est imago Dei[14].
> ...primum est, quod abditum mentis, quod est intellectus agens, est vere substantia; secundum, quod in ipso attenditur perfecta similitudo ad Deum, quae est imago Dei; tertium, quod praecipue capax Dei est prae omnibus viribus, quas Deus in nostra natura plantavit; quartum, quod semper in Deum conversus est sua intellectuali operatione, quae est essentia eius[15].

Teodorico non si stanca di chiarire che l''abditum mentis secundum Augustinum... est intellectus agens secundum Philosophum'[16]. Suppone che l'antico filosofo cristiano abbia scoperto la loro identità nel 'modo ... fluendi ... a Deo': 'loquens de ... modo principiandi et fluendi intellectum talem a Deo apte vocat ipsum principium rationem aeternam et veritatem incommutabilem et regulas aeternas praesentes menti, et sic de aliis, quae omnia ad intellectum pertinent'. Anzi, in lui pensa di riconoscere un sostenitore dell'emanazione costitutiva. La 'ratio

[12] *De vis. beat.*, 1.4, § 2.
[13] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7, § 1.
[14] *De vis. beat.*, 1.2.1.2, § 2.
[15] *De vis. beat.*, 1.5, § 7.
[16] *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7, § 1 (v. il testo cit. con la n. 13).

aeterna', dice, non conferisce appena 'illuminazioni'; dà l'essere: 'sic afficit mentem, ut ei esse tribuat'[17].

Nel che l'agostinismo medievale tocca un vertice. E Bertoldo se ne illumina.

8. *I ritmi nella comunicazione del divino*

a. Come nella prospettiva di Proclo la deificazione si gioca a livello di intelletto, così nella prospettiva dell'espositore l'intelletto agente di Teodorico si presta magnificamente al ruolo deifico. E come potrebbe non 'continuare' o non 'partecipare' il divino un intelletto che viene all'essere in quanto conosce Dio? Potrebbe non intimarsi nel divino principio, che lo emana in quanto ragion d'essere del suo conoscere? La sua essenza consiste nell'intendere Dio con un'intuizione essenziale e sempre in atto[1]: un intelletto del genere potrebbe non 'indiare' — anche solo per un attimo — senza cadere automaticamente in una radicale e definitiva autonegazione del suo essere? In nessun modo. Ciò conforta la riflessione comparativa di Bertoldo. Al momento di accogliere la deificazione intellettualistica, il domenicano integra Proclo (A) con il neo-agostinianesimo di Teodorico (B). H 1-8:

> intellectuales ypostases et soli intellectus agentes (A) immediate participant divinis unitatibus ad eorum deificationem. (B) Quod apparet ex proprietate substantie eorum, quia in ipsis expressa est ymago et similitudo divine essentie, et per consequens essentialiter est capax Dei quilibet eorum sua intellectione, et ex modo emanationis eorum a primo principio: emanat enim quilibet talium intellectuum a Deo altiori quodam et nobiliori modo quam res alie producte.

In breve: Bertoldo è convinto di garantire al massimo l'intimazione divina a un intelletto che emana da Dio nella maniera descritta da Teodorico. Sicché congiunge quadri ideologici apparentemente eterogenei. All'intelletto agente di Aristotele Teodorico ha dato i caratteri dell' 'abditum mentis' di s. Agostino; all'intelletto agente di Teodorico egli, Bertoldo, attribuisce la partecipazione immediata delle enadi procliane. I 6-8:

> Ubi tamen notandum est quod auctor de immediatione et immediata participatione intellectualium essentiarum sic loquitur ac si sint immediate sub ipsis diis sive unitatibus, sicut et supra executus est in 20[2].

[17] Cf. *De vis. beat.*, 1.2.1.2, § 1. Nel contesto agostiniano l''ita ... afficit ... ut ei esse tribuat' spiega l'immortalità dell'anima (*De immort. an.*, 6, 11; PL. 32, 1027).

[1] Cf. *supra*, c. 7, b ss.

[2] ETh 20 (Dodds, p. 22, 1-3): 'Sopra tutti i corpi sta l'essenza dell'anima; sopra l'essenza di tutte le anime, il principio intellettivo; sopra tutte le sostanze intellettive, l'Uno'.

b. Il Diadoco risponde ai richiami dell'espositore in ETh 20 e nel *commentum* di ETh 129, dove esordisce: 'Si enim super intellectum est omnis deorum numerus...' (1). Così stando le cose, bisognerà trasferire lo sguardo da Bertoldo a Proclo; dall'intelletto costituito all'oggetto costitutivo: oggetto costitutivo che, per di più, ha da rivelarsi deifico.

Al dire di Bertoldo, gli intelletti agenti 'immediate participant divinis unitatibus' (H 2-3); le essenze intellettuali stanno 'immediate sub ipsis diis sive unitatibus' (I 7-8).

Osserviamo il *commentum*, poche linee più avanti. Troviamo la medesima terminologia. Proclo parla di 'unitas' (6 e 14), di 'supersubstantiales unitates' (3) e di 'unialis multitudo' (8); di 'deorum numerus' (1), di 'deorum proprietas' (5-6) e di 'in divinis potentiam' (7).

Nelle due catene il neoplatonico inscrive le divine enadi (ἑνάδες θεῖαι). Ma in due forme di linguaggio: una filosofica ('unitas') e l'altra religiosa (dèi). L'una e l'altra echeggiano nell'esposizione. Comunque si chiamino, 'unità' o 'dèi', cosa sono le enadi? Che ruolo svolgono nella partecipazione del divino? E come legano con l'intelligenza attiva di Teodorico?

c. Al pari di Plotino, anche Proclo erige l'Uno al disopra dell'essere. Nell'Uno, l'uno e l'altro ravvisano l'Assoluto originario e il divino inesprimibile, immune da relazioni positive con il mondo in cui regnano la diversificazione e la molteplicità. Ma, ad una spanna dall'Uno, i due discordano. Sotto l'Uno, Plotino colloca l'essere; fra l'Uno e l'essere Proclo inserisce le enadi o unità[3]. Il Diadoco le escogitò per mediare[4] l'abisso che separa il non-essere dell'Uno dall'essere del molteplice[5]. Nel che ebbe un precursore in Giamblico, il quale pose un 'secondo uno' fra l'Uno e il mondo intelligibile[6].

[3] 'Siccome ogni unità produce una pluralità a sé congenere, anche l'uno assoluto può produrre soltanto una pluralità di unità, ossia il numero unitario superiore all'essere; e siccome ogni inferiore deve essere congiunto col superiore mediante un anello intermedio congenere a questo, anche l'essere deve venir congiunto coll'uno che sta al di sopra dell'essere mediante unità che stanno al di sopra dell'essere': E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III/VI, a cura di G. Martano (Firenze, 1968), pp. 142 s.

[4] L'esigenza della mediazione veniva dal neopitagorismo: così Martano in Zeller-Mondolfo, III/VI, p. 14, n. 28.

[5] Il contesto del mio discorso permette di non complicare l'analisi con 'l'infinito in sé' e 'il limite in sé' di cui discorre Proclo in *Theol. Plat.*, III, 8.

[6] Secondo Dillon, 'Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads', *Phronesis*, 17 (1972), pp. 102-106, Proclo pensò e definì le enadi in polemica con Giamblico. Secondo Dodds (pp. 257-260), Proclo muoveva le sue critiche contro Siriano: ma poi lo studioso inglese ritrattò la sua opinione negli *Addenda et corrigenda* della II ed. (p. 346). Un rigoroso ed ampio confronto testuale fra la posizione di Proclo e quella di Giamblico offrono Saffrey e Westerink nella introduzione a *Proclus, Théologie platonicienne*, III (Paris, 1978), pp. IX-XL.

Collochiamo le enadi nel diagramma di Proclo[7]. Svetta, in alto, l'assoluto non-essere dell'Uno: l'assoluto non-essere esprime l'assoluta non-partecipabilità del principio. Giacciono, in basso, le ipostasi dell'essere, della vita e del pensiero. Nel mezzo stanno le enadi. Non sono più il non-essere del Principio, ma non sono ancora l'essere. Superiori alle ipostasi dell'essere, della vita e del pensiero, si librano fra l'Uno e il mondo intelligibile[8].

Fra l'Uno e il molteplice, le enadi svolgono una funzione mediatrice che non tocca l'Uno, ma rende il molteplice capace di partecipare l'Uno. Sono il carattere partecipabile dell'Unità impartecipabile. Ossia, partecipano l'Uno e unificano il molteplice[9]. Perciò non sono molteplicità; se lo fossero, non unificherebbero la pluralità. In altre parole, non sono altro dall'Uno[10]. Sono 'assolutamente semplici'[11]. In ciò recano l'impronta del divino, che per Proclo è l'unitarietà[12]. Onde prendono a buon diritto il nome di 'dèi'[13].

Così l'Uno rimane il principio impartecipabile dell'unità, mentre le enadi ne divengono gli elementi partecipabili[14]. L'Uno resta la causa impartecipabile di tutti gli esseri; ma le enadi 'costituiscono l'insieme dei princìpi in base ai quali i singoli enti possiedono il predicato (e la caratteristica ontologica) dell'unità'[15]. L'Uno non ha rapporti con l'essere e non li potrebbe avere, essendo superiore alla causalità. Le enadi son superiori all'essere, ma con l'essere hanno un rapporto. A partire da loro ogni termine ha attinenza con ciò che segue nella catena del reale. Segnano, esse, l'avvio della partecipazione.

[7] Sulla stratificazione verticale e orizzontale, cf. *supra*, c. 6, a.

[8] Cf. Ninci, p. 120.

[9] Cf. Martano, in Zeller-Mondolfo, III/VI, p. 142, n. 69.

[10] Cf. Martano, *ibidem*.

[11] Cf. Zeller-Mondolfo, III/VI, p. 143.

[12] Cf. *In Parm.*, IV, 35 (l. 2): πᾶς ... θεὸς κατὰ τὸ ἓν θεός (ed. Cousin, Paris, 1820-1823); *De X dub. circa prov.*, X, 63, 1 s.: 'Omnis ... deus secundum *le* unum habet esse deus', che Bertoldo cita già nel *Prologus* (Ms. V, f. 1v, b; O, f. 3r, a). Un principio fondamentale: τὸ ἡνῶσθαι τῷ τεθεῶσθαι ταὐτόν (cf. *In Parm.*, I, 641, 10 ss.; VI, 1043, 9-12).

[13] Ma non per interessi puramente religiosi (politeismo). Come osserva G. Martano, 'Proclo è convinto del carattere speculativamente rivelativo delle religioni positive che adombrano autentiche verità razionali: ci sono gli Dei tra il Principio e il molteplice, ci deve essere, sul piano speculativo, una spiegazione razionale dei principî medianti. Non è che con le enadi si spieghi il politeismo, quanto è vero l'inverso: che la fede politeistica ha la sua ragion d'essere, e la mente umana può scoprirne il fondamento nelle prime emanazioni dal Principio ineffabile' (in Zeller-Mondolfo, III/VI, p. 146, n. 81).

[14] Cf. Ninci, p. 119 s.

[15] Cf. Ninci, p. 120 s.

Questi i caratteri fondamentali. Ridurre le enadi a concetti più precisi è arduo e rischioso. Proclo non le definì mai una volta per sempre[16] e non le sottrasse alle aporie[17]. Alcuni studiosi ne criticano la contraddittorietà[18].

d. Ma vediamo cosa succede in EsETh 129. Nel *commentum* Proclo deduce l'universalità della deificazione dalla struttura generale del suo sistema. In concreto, dal carattere divino che il Principio mantiene nel fluire delle comunicazioni. Nella *probatio elementi* Bertoldo ne rispecchia il metodo, dando evidenza alle articolature della sua dialettica. Così verifica (in forma sillogistica) i momenti della deificazione (corpo, anima, intelletto) che scorrono in ETh 129: prima singolarmente (2-7, 8-10 e 11-14); poi in sintesi (15 ss.): la partecipazione del divino procede 'usque ad extrema' (19 ss.), ossia fino ai corpi (= *commentum* 5), attraverso mediazioni omogenee (= *commentum* 6). Sembra dire: E' divino tutto ciò che partecipa la divinità, quale che sia il momento o il grado della partecipazione (16), immediata o mediata, 'per plura' o 'per pauciora' (17), così come vuole Proclo 'per premissam' (18), ossia con ETh 128[19]. Ma potrebbe altresì rinviare alle proposizioni in cui il Diadoco stabilisce una omogeneità radicale fra le comunicazioni e il Principio, a tutti i livelli[20].

Resta a vedere il 'modus participationis' (26). L'antico filosofo procede per via descrittiva: l'unità divina si comunica prima all'intelletto, poi all'anima, infine al corpo (6 ss.). Bertoldo ne approfondisce i passaggi. Nella più interessante delle sue considerazioni (30 ss.) ricorre a

[16] Cf. Zeller-Mondolfo, III/VI, pp. 144 ss., spec. in n. 79 con p. 142, n. 69 (Martano).

[17] Cf. Ninci, pp. 132-134.

[18] La contraddittorietà affiorava implicita dall'analisi a cui il Corsini sottoponeva l'origine e la funzione delle enadi (*Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962, pp. 82 s., spec. in n. 13). Oggi la rileva il Ninci con vigore (pp. 138 ss.): 'non può non essere contradditorio ciò che pretende di negare il non-essere pur non essendo ancora l'essere'.

[19] Cf. EThL 128: 'Omnis deus a propinquioribus quidem participatur; a remotioribus autem per media vel pauciora vel plura aliqua'; ma sulla mediazione v. anche il seguito in Dodds, p. 144, 4-11, Trouillard, p. 137 s.

[20] Cf. ETh 21, 28, 32, 128; in special modo ETh 29 (Dodds, p. 34, 8 ss.; Trouillard, p. 82: 'pur nello scadimento, la processione salvaguarda l'identità del generato con il generante') e 125 (Dodds, p. 110, 33 ss.; Trouillard, p. 136): '... le processioni moltiplicano ovunque le perfezioni primordiali nei derivati di grado inferiore, che ricevono il rango voluto dalla loro rassomiglianza con i produttori ... Il derivato ... differisce dalla sua origine immutabile, ma ... non cessa di esserle identico grazie alla continuità che mantiene con essa ... La processione va dall'uno al multiplo, ma preserva l'identità ...'. Come ben dice Trouillard (*La mystagogie*, p. 70), 'la legge fondamentale della processione è l'assimilazione dei derivati ai loro principi'.

ETh 81, che già balugina in B 54-55: 'unitas ... primordialis ..., quia separabiliter participatur, adest ipsi participanti per inseparabilem potentiam, quam sibi immittit' (30-32). In concreto : giacché mantiene la sua separazione, la monade primordiale può istituire un rapporto con il partecipante solo intervenendo con una potenza intermedia [21]. Di qui l'"unum intellectus', che l'anima partecipa come 'unum in nobis'. E' un termine medio che sussiste nel partecipante; tuttavia, più che al partecipante (che lo riceve) assomiglia al partecipato che lo irradia come sua comunicazione [22]. Onde il suo pregio divino: il 'secretum unius vestigium ... etiam eo qui in nobis intellectu est divinius' (37-38); partecipandolo, anche l'anima 'divina est et vivit divina vita' (39) [23].

e. Lungi dall'esaurirsi nella *probatio*, Bertoldo gioca spesso il più e il meglio delle sue considerazioni nelle parti in cui sbroglia la 'intentio elementi'. In EsETh 129 non cambia registro; sicché non stonano le operazioni di raccordo.

ETh 81 parla di 'potenze' e di 'illuminazioni': le formule fan pensare al ritmo ternario di ETh 65 [24] e, ancor più, alle diramazioni di ETh 64, a cui Bertoldo più volte rinvia [25]. Secondo ETh 64 la monade intellettiva produce intelletti separati autosussistenti e intelletti inferiori o 'irradiazioni' intellettive, che sussistono nelle anime, mentre la monade anima genera anime autosussistenti e 'immagini' di anime che sussistono nei corpi [26]. Un teorema del genere, non si limita a moltiplicare categorie per un museo delle astrazioni. Al contrario, svolge una funzione essenziale, perché rafferma la continuità e la universalità nella diffusione partecipativa [27], in special modo nei gradi estremi. Oltre tutto, si presta a neoplatonizzare le serie medievali degli intelletti e delle anime [28]. Fra l'altro, l'intelletto agente o 'unum anime' [29]: il quale, da un lato partecipa

[21] Cf. Dodds, p. 77, 17-21; Trouillard, pp. 110 s.

[22] 'Il partecipato è disgiunto dal partecipante e non ha in esso la sua esistenza, giacché esiste in se stesso; perciò questi estremi abbisognano d'una mediazione che unisca l'uno all'altro e che rassomigli di più al partecipato, pur essendo immanente al partecipante' (Dodds, p. 76, 14-17; Trouillard, p. 110).

[23] Così si esprime Bertoldo ricorrendo a Proclo, *De X dub. circa prov.*, X, 64, 12-16.

[24] 'Tutto ciò che sussiste, esiste ... o nella causa o nella propria sussistenza o in una partecipazione, sotto forma di immagine' (Dodds, p. 62, 13-14; Trouillard, p. 101). Nel settore 'De animabus', Bertoldo ricorre a ETh 65 in EsETh 184, D 2-4; 188, B 40-42; 191, A 6 e B 7-9; 197, A 40-41; 211, A 1-4.

[25] Cf. EsETh 129, C 3; D 26-30; G 1-7; 184, D 17 ss.

[26] Cf. *supra*, c. 6, b.

[27] Per dirla con Trouillard, la struttura delle processioni manifesta 'la potenza unitiva del Principio' (*La mystagogie*, p. 109).

[28] Ad es. v. EsETh 184 (spec. D-F) e ss.

[29] Cf. EsETh 188, E 3-6; 193, E 30-44; cf. *supra*, cc. 5, b, e 7.

immediatamente alle 'divine unità' (H 2-3); dall'altro si riduce a parte dell'anima in cui inerisce[30]. E' apice supremo e divino: ma d'un'anima che appartiene al mondo della generazione. Con tutto il suo 'unum', quell'anima non vanta un'intellezione essenziale e sempre in atto[31]. Talora pensa e talora no, perché vive in un sostrato corporeo che la condiziona[32]. Nella sintesi contrae la tensione degli estremi: in basso il corpo, in alto l''unum'; ma se nel minimo del molteplice libera la tendenza al massimo dell'unitarietà, allora assurge l'anima alla mediazione fra gli estremi dell'universo. Il corollario s'impone. E di fatto, pur senza veleggiare sulle rotte dell'ermetismo, gli storici moderni riguardano l'anima come il centro della filosofia di Proclo[33], anzi, come il centro e il vincolo dell'universo[34]. Bertoldo milita alla loro insegna. Nella *probatio* non ne parla, ma sulle soglie della EsETh 129 incornicia la *theosis* nel 'miracolo'[35] dell'uomo 'microcosmo'[36]. Forse si faceva sollecitare dalla tradizione ermetica e patristica[37] più che dai testi procliani[38] a lui accessibili[39]. Ma senza dubbio la mediazione universale dell'anima gli traspariva in filigrana dalla struttura del processo deifico di Proclo[40].

f. Rispecchiando il *commentum*, la *probatio* verifica la *theosis* attraverso le strutture di derivazione, ossia attraverso l'origine dei derivati. Ciò non vuol dire che Bertoldo trascuri quella piena comunicazione del

[30] Cf. EsETh 184, F 40 ss; 129, C 5-6 e F 3.

[31] Cf. *supra*, c. 7, spec. a-d.

[32] Ad es. v. EsETh 202, C 20 ss.; 184, F 35 ss. e spec. 40-45: le 'anime ... corporum generabilium', 'licet ... habeant partem sui, scilicet intellectum agentem, semper in actu essentialis intellectionis stantem, tamen quantum ad proprium intelligere, quod ei competit secundum proprietatem sue nature, transmutantur ab intellectu ad non intellectum, quia quandoque intelligunt, quandoque non, prout sunt in generatione, sicut quilibet experitur'.

[33] Cf. Trouillard, *La mystagogie*, p. 110; *L'un*, p. 7: 'La filosofia di Proclo sarebbe un'analisi dell'anima che in se stessa dispiega l'integralità delle potenze dell'Uno'.

[34] Cf. G. Martano, *L'uomo e Dio in Proclo* (Napoli, 1952), pp. 38 ss.; in Zeller-Mondolfo, III/VI, p. 193, nota 250: 'L'anima individuale è la chiave di volta di tutto il sistema, essendo essa il principio mediativo tra intelligibile e sensibile, e perciò il tramite della razionalità diffusa per tutto l'universo'; v. anche Trouillard, *L'un*, pp. 27 ss. e 107; *La mystagogie*, p. 231.

[35] Cf. *Asclepius*, 6 (ed. Nock-Festugière, p. 301, 18-19): 'magnum miraculum est homo'.

[36] Cf. EsETh 129, B 77 con il commento (*supra*, c. 2).

[37] Cf. EsETh 129, B 1 ss. con il commento (*supra*, c. 2).

[38] Ad es. v. *In Alc.*, 320, 19: l'anima 'è il centro di tutti gli esseri'; 321, 14: l'anima 'del tutto è tutto e unità formata di tutto'.

[39] Ad es. v. *In Tim.*, II, 205, 30: 'Ogni anima è formata di tutto, perché è il centro dell'universo'.

[40] Quanto a verifiche effettuali, in via filologica, l'ipotesi si rimette a edd. e a studi completi. Circa la conoscenza dei commenti di Proclo *In Parm.* e *In Tim.*, tradotti da Guglielmo (cf. *supra*, c. 5, nota 16) vedo al momento che Bertoldo richiama 'Proclum *super Parmenidem*' nel *Prologo* della EsETh (Mss. V, f. 2v, a; O, f. 3v, b).

divino che si attua con il ritorno all'Uno. E come lo potrebbe senza tradire Proclo in punto di sistema? Per il Diadoco la deificazione non si realizza tanto nella 'rassomiglianza originaria'[41] quanto nell'unità[42], ossia nel ritorno all'Uno che la rassomiglianza provoca[43]. L'Uno non irradia se non desideri di conversione[44], e comunicando l'uno come seme del 'non-essere'[45], infonde l'energia capace di unificare e di realizzarsi come unità[46]. Così tutto tende all'Uno: in primo luogo l''unum in nobis', che del ritorno rappresenta 'l'angoscia', 'il travaglio' e 'il parto'[47]. Dunque, un'esigenza di fondo. Come la riflette Bertoldo in EsETh 129? Per linee rapide ma vigorose, quali convengono a chi suppone e commenta un sistema. Innanzi tutto, inscrive l'estasi (B 31-32) e l'intera EsETh 129 nella deificazione affettiva cara ai medievali (B 65-75) e, ancor più, nella prospettiva neotestamentaria e patristica dell'unificazione escatologica, che attrae, assorbe, trasforma e risolve l'universo in Dio (B 1-25 e 84-93), con un processo eminentemente dinamico e ascensionale[48]. Poi sottolinea la funzione attiva dell''unum anime'. L'intelligente non 'è uno', ma 'si fa uno'. 'Fiat igitur unum'[49]: naturalmente liberandosi dalle condizioni del molteplice e operando unitariamente secondo le norme unitive degli esseri[50]. In fine, nell'uno che 'si fa'

[41] Cf. *supra*, nota 20.

[42] Ad es. v. *In Parm.*, VII, 1200, 5-6. Cf. Trouillard, *L'un*, pp. 108 ss.

[43] Cf. EThL 32: 'Omnis conversio fit per similitudinem eorum quae convertuntur ad quod convertuntur'.

[44] Cf. EThL 31: 'omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud a quo procedit'; 35: 'Omne causatum et manet in sua causa, et procedit ab ipsa, et convertitur ad ipsam'; 'Quod ... convertitur omne ... copulari festinat, et appetit communionem ad ipsum et colligationem'; *In Parm.*, VII, p. 54, 5-7: 'Omnia ... entia primissimam causam desiderant ... et intellectualia et animealia et animata et inanimata et ipsa cum hiis materia'.

[45] Cf. *In Parm.*, VI, 1082, 10.

[46] Cf. Trouillard, *La mystagogie*, p. 97.

[47] Cf. *In Parm.*, VII, p. 54, 9-14: '... omnia ... habent per se naturalem circa unum ὠδῖνα, et etiam anima. Quid enim aliud est *le* unum quod in nobis quam ὠδῖνος huius operatio et adiectio? Hanc igitur intrinsecam unius intelligentiam ... nominamus unum ... quod in nobis ...'.

[48] Cf. *supra*, c. 1.

[49] Cf. EsETh 129, B 47 (= *De prov.*, 8, 31, 14).

[50] Cf. *In Alc.*, 247, 12-16: '... con l'uno dell'anima raggiungiamo le norme più unitive degli esseri. È questa la più alta delle nostre attività. Per essa noi ci liberiamo da ogni molteplicità, ci concentriamo nella nostra stessa unità, diveniamo "uno" e operiamo in maniera unitaria: così siam posseduti dalla divinità'; *In Parm.*, VII, p. 54, 28-33: 'Omnia ... salvantur et perficiuntur per suam unionem, pereunt autem et imperfectiora fiunt carentia ea que ad se ipsa coniunctione, et elongata ab uno. Sic et corpora dispersa pereunt et anime multiplicantes sui ipsarum virtutes sui ipsarum morte moriuntur. Revivificantur autem congregantes se ipsas et refugientes iterum a partitione et dispersione virtutum ad unum'. Logicamente perché la 'deificatio' si identifica con la 'unificatio': cf. *supra*, nota 12.

Bertoldo dispone l'atto supremo dell'unità come intuizione estatica[51]. A quel punto la deificazione si compie, e l'identità iperontologica[52] spicca nell'identità trascendente: tutto è uno, ma l'Uno trascende il tutto; nell''unum in nobis' solo l''Unum in se' è presente a se stesso[53].

g. A un esito così radicale il Domenicano non perviene all'improvviso e senza 'metodo'. Tutt'altro. Anche in EsETh 129 egli richiama l'agire ai ritmi delle proporzioni, e con l''unum in nobis' fornisce all'anima un'energia contemplatrice adeguata all''Unum' che è il divino[54]. Sull'argomento discorre in lungo e in largo nella *Expositio*[55], a cominciare dalla sezioni proemiali[56], mentre alla EsETh premette una *Declaratio*[57], nella quale, una volta per tutte e sistematicamente, affronta l'esame comparato delle varie forme del conoscere. Superano le altre la metafisica di Aristotele e la 'teologia' di Platone; ma la seconda svela a Bertoldo una 'nuova frontiera', che in assoluto travalica ogni sapere di tipo aristotelico. Se la metafisica è sapienza, la 'teologia' platonica è sapienza 'divinalis' o 'supersapientia'. La proporzione, che brilla sul piano del metodo, poggia su uno scarto a livello dei soggetti e si reduplica nelle oggettivazioni. L'intelligenza naturale corre fino all'essere e ai princìpi dell'essere[58]; il 'fiore dell'intelletto' o 'unum anime', di natura divina, approda e si àncora al Non-Essere[59]: ossia, all'assolutezza del

[51] Cf. EsETh 129, B 31-52 (= Ps.-Dion., *De div. nom.*, 7, 1, *Dion.* 385, 1-386, 3; Proclo, *De prov.*, 31, 2-3, 4-7 e 14-16; 32, 1-4).

[52] Attingo l'aggettivo da Trouillard, *La mystagogie*, p. 108.

[53] Cf. *supra*, c. 4, d.

[54] Cf. *supra*, c. 4, a, a commento di EsETh 129, B 39 ss.

[55] Ad es. v. EsETh 197, G-K.

[56] Con un perseverante ricorso ad 'auctoritates' di Proclo (ne v. un primo elenco *supra*, c. 4, nota 4) e dello Ps.-Dionigi: fra i molti brani, quello che più importa al teorema della deificazione (= EsETh 129, B 32-37), ossia *De div. nom.*, 7, 1 (= *Dion.* 385, 1 - 386, 3), compare nel *Prologus* (V, f. 3v, a e O, f. 4v, b; V, f. 3v, b e O, f. 5r, a) e nella *Declaratio* (V, f. 9r, b e O, f. 11r, a) prima di affacciarsi, più o meno integro, in EsETh 185, I 5; 193, E 32 e 34-38; 197, G 76; 202, B 56-61 nel settore 'De animabus'.

[57] Nei ff. 7r, b - 9v, b del Ms. V; nei ff. 9r, b - 11v, b del Ms. O.

[58] Cf. *Declaratio*, V, f. 9r, a; O, f. 11r, a: 'Ex predictis evidenter apparet scientiam istam (= divinalem supersapientiam) ... ratione principii cognitivi (= 'unum in nobis'), per quod circa divina versatur, non solum omnibus particularibus scientiis, sed etiam methaphisice Perypathetici, que *est de ente in eo quod ens*, incomparabiliter eminere'; V, f. 9v, a; O, f. 11r, a: 'Igitur habitus istius nostre divinalis supersapientie excedit omnem alium habitum, non solum scientiarum sed etiam habitum intellectus, scilicet sapientiam, per quem Aristoteles in sua prima philosophia, que *solum est entium, quia entis in eo quod ens*, accipit sua principia'. *Ibid.* Bertoldo rinvia, come a fonte, a *De prov.*, 8, 30 (19-21), che in *Expositio tituli* riporta per intero (V, f. 5v, a; O, f. 7v, a): 'anima fit et ipsa intellectus, scientiam supracurrens et relinquens multas methodos, in quibus prius decorabatur, et oculos *solum erigens ad entia*'.

[59] Parallelamente alla coppia sapienza-*supersapienza* Bertoldo fa scorrere la coppia

principio, che trascende l'essere delle sue comunicazioni e della sua intelligibilità. L'anima 'intelligens' ha coscienza di sé e conosce le cose; l'anima 'superintelligens' abbandona la conoscenza delle cose e perde la coscienza di sé nell'atto finale e deifico dell'estasi[60]. A dirla breve, l'estasi che conclude il teorema della deificazione coincide con il fine della *Expositio*, che richiama i filosofi alla 'divinalis sapientia'. Un *Grundthema* così essenziale, ed essenziale per l'intera *Expositio*, non ha bisogno di ritornelli per echeggiare nella *probatio elementi* di EsETh 129.

enti-*superenti* (come equivalente dell'altra, procliana, che oppone l'essere e il *non-essere*) in *Declaratio*, V, f. 9v, b; O, f. 11v, a: '... si tante certitudinis dicitur sapientia, que solum est entium, quante certitudinis erit sapientia, que non solum est entium, sed *superentium*, immo quasi in infinitum ipsis entibus supereminentium, cum sit divinorum per essentiam ...?'.

[60] Cf. EsETh 197, G 66-70: '*Intelligens* quidem ... anima et seipsam cognoscit et quecumque intelligit contingentia ...; *superintelligens* (*almeno in V e nell'ed. Sturlese* similiter intelligens) autem et seipsam et illa ignorat, quo adiacens *le* unum quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio' (= *De prov.*, 8, 31, 9-12: ma v. tutto *De prov.*, 8, 31 in EsETh 197, G 76-90; *De prov.*, 8, 31, 1 - 32, 8 nel *Prologus* (V, ff. 3v, b - 4r, a; O, f. 5r, a-b).

Bertoldo di Moosburg

EXPOSITIO SUPER ELEMENTATIONEM THEOLOGICAM PROCLI*

129

OMNE CORPUS DIVINUM PER ANIMAM EST DIVINUM EXDEATAM; OMNIS AUTEM ANIMA DIVINA PROPTER DIVINUM INTELLECTUM; OMNIS AUTEM INTELLECTUS DIVINUS SECUNDUM PARTICIPATIONEM DIVINE UNITATIS. ET SIQUIDEM UNUM AUTOTHEON, ID EST PER SE DEUS; INTELLECTUS AUTEM DIVINISSIMUS; ANIMA AUTEM DIVINA; CORPUS AUTEM DEIFORME.

Ostenso diverso modo participandi ipsis diis, nunc auctor quasi explicat istam diversitatem in exemplis, dicens: OMNE etc.

* L'edizione è condotta sui due Mss. che trasmettono la *Expositio* di Bertoldo:
O = Oxford, Balliol College 224 B (prima metà del sec. XV);
V = Vat. lat. 2192 (prima metà del sec. XV).
Altre sigle e segni speciali:
i. l. = *inter lineas*;
Ms./Mss. = Manoscritto/Manoscritti;
om. = *omittit/omittunt*;
t. c. = *textus commenti* (di Averroè);
t. l. = *textus lectionis* (di san Tommaso).
Fra < > le integrazioni; fra [ ] le espunzioni; in *corsivo* gli emendamenti.

Nel testo riproduco alcune forme grafiche concordi in O V (ad es. *auffert*) e garantite da costanti scritture autografe di Bertoldo in altri Mss.: ad es. *antounum* per *autounum* (cf. *supra*, c. 4, nota 11); tuttavia in *Probatio elementi*, 38 s., integro *consum<m>ans* per garantire la significanza (v. anche *consummatio* in A 125 e F 50 s.). Non presumo di distinguere *ci* o *ti* avanti a vocale. Suppongo nota l'equivalenza patristica e medievale di forme quali *rationabile* e *rationale*, *irrationabilibus* e *irrationalibus*, etc.

Con la selva delle citazioni, delle reminiscenze e dei rinvii, il «mare magnum» dell'EsETh moltiplica i problemi. Taluni eccedono le risorse d'un'edizione provvisoria — e limitata a uno fra i 183 «elementi» inediti —, rinviando all'esperienza integrale o più ricca dei Mss. di Bertoldo e della rara o inedita letteratura che sollecitò gli interessi del domenicano di Moosburg.

4 AUTOTHEON] *authotheon* O, *antotheon* V, αὐτόθεν ETh; AUTOTHEON, ID EST EX SE DEUS] αὐτόθεν θεός ETh, *autothen (id est ex se) deus* EThL: dove *id est ex se* costituisce una glossa di Guglielmo da Moerbeke; cf. EThL, pp. 501 e 269, note 4 (alla prop. 129) e 1 (alla prop. 10) 7 *etc.*] om. V

6 'Ostenso': in ETh 128 (cf. *infra*, nota a *Probatio elementi*, 16-18).

Ad ·istius elementi evidentiam tria sunt declaranda, secundum tres partes eius.

Circa primam partem tria faciam, quia primo ponam enumerationem corporum in generali; secundo dicam de corpore divino in speciali; tertio quod talis deiformitas sibi inexistat ex natura animeali.

A De primo sciendum quod secundum duplicem providentiam, naturalem scilicet et voluntariam, corpora diversantur.

In naturali enim, secundum Theodorum in *Clave*, iste videtur esse ordo, ut prima sint et suprema catholica elementa simplicissima et purissima, ex quibus per naturam compositionis determinantis naturam simplicitatis eorum primo constituuntur corpora celestia, deinde elementa sensibilia huius inferioris mundi, ex quibus deinceps componuntur mixta et elementata secundum suos gradus.

Unde sic procedit, incipiens a distinctione nature create, dicens:

> Totius condite nature trina divisio est: omne enim quod creatum est, aut omnino corpus est, ut terrena et aquatica, aut omnino spiritus, ut rationes rerum (scilicet primordiales cause), aut aliquid medium, ut quatuor elementa.

Et infra statim: Natura simplicium elementorum in medio harum extremitatum est;

> que quantum visibilia corpora superat, tantum ab invisibilibus eorum rationibus superatur, quantumque a superioribus suscipit, tantum inferioribus distribuit et quantum ab inferioribus recipit, tantum superioribus restituit, referens eis omne quod ab eis defluxit.

Et parum supra:

> Ultra ista elementa nichil sensibile vel corporeum vel locale vel temporale intelligitur esse.

Et infra:

> Hoc firmamentum (scilicet elementa simplicia) abyssum intelligibilium rationum supra se positarum firma simplicitate fulcit; fluxum autem mutabilium

A - 3-4 *esse ordo*] *ordo esse* O 9 *create*] *causate* O 10 *creatum*] *causatum* O 11 *ut (rationes)*] *et* V 16 *quantumque*] *quantumcumque* O 18 *eis*] *eisdem* V 24 *fulcit*] *fulsit* O

A - 10-12 Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, 179, 4-7 (ed. P. Lucentini, Temi e testi, 21 (Roma, 1974); cf. I. Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, III, 26; PL 122, 695 AB).

13-18 *Clavis*, 179, 14-19 (cf. *De div. nat.*, III, 26; 696 A).

20-21 *Clavis*, 177, 30-31 (cf. *De div. nat.*, III, 26; 694 B).

23-27 *Clavis*, 179, 19-24 (cf. *De div. nat.*, III, 26; 696 B).

corporum sub se, ne pereant, custodit. Ut enim dicunt philosophi, cause in elementa, elementa in corpora descendunt; soluta corpora per elementa in causas suas resiliunt, ipsa etiam corpora in se invicem transeunt.

Et bene infra:

Quatuor principalia huius mundi corpora ex quatuor simplicibus elementis composita, terram dico et aquam, aera et ethera, cum omnibus que in hiis sunt et de eis facta sunt, simul et semel species suas acceperunt.

Et infra:

Qualitativa autem forma est que, adiuncta materie, corpus efficit: dum enim qualitas et quantitas coeunt, corpora visibilia constituunt, que variantur qualitate vel quantitate.

Et infra, ex persona discipuli:

Convenerat inter nos nil probabilius eo nomine (scilicet firmamenti) significari, quam quatuor simplicium elementorum universitatem que, dum per se purissima sint et incomprehensibilia omni corporeo sensu et ubique universaliter diffusa, invisibili suo meatu proportionali <que> coitu in se invicem omnia corpora sensibilia perficiunt, sive celestia sint sive aerea sive aquatica sive terrena, sive maxima sint sive minima sive media; et, ut universaliter dicam, tota celestis spera, et omnia que in ea et intra eam a summo usque deorsum continentur, eorum concursu facta sunt, et quidquid in ordine seculorum vicissitudine rerum corruptibilium nascitur, ab ipsis procedit et in ipsis resolvitur. Hec autem vocantur a Grecis pyr, aer, ydor, ge, hoc est ignis, aer, aqua, terra, ex nominibus maximorum corporum que ex eis componuntur denominata. Ubi notandum quod non coitu substantialium elementorum, dum sint incorruptibilia et insolubilia, sed ex eorum qualitatibus sibi invicem proportionaliter copulatis corpora sensibilia conficiuntur.

Et infra, ex persona magistri:

Recte vides. Si ergo nomine firmamenti quatuor simplicissima universalissimaque mundi elementa vocantur, num illa quatuor ubique <in omnia corpora> sive etherea <sive> aerea sive aquatica sive terrena diffunduntur connexa, ita ut nullum corpus sensibile possit reperiri, quod illorum omnium concursu careat, an quedam ex quibusdam, non autem omnia ex omnibus confluunt?

45 *in*] *ab* V 46 *Hec*] *hee* nei Mss. (O e V) e nell'ed. Lucentini della *Clavis* (193, 12); *pyr*] *pir* V 54 *Connexa*] *convexa* O

29-31 *Clavis*, 187, 12-15 (cf. *De div. nat.*, III, 27; PL 122, 700 A).
33-35 *Clavis*, 188, 22-24 (cf. *De div. nat.*, III, 27; 701 D s.).
37-50 *Clavis*, 193, 2-18 (cf. *De div. nat.*, III, 32; 711 D - 712 B).
52-59 *Clavis*, 195, 2-11 (cf. *De div. nat.*, III, 32; 713 BC).

Discipulus: Philosophi aiunt intra ambitum huius mundi sensibilis nullum corpus intervallis longitudinis, latitudinis, altitudinis dimensum posse fieri, in quo quatuor elementorum natura, quamvis invisibiliter, non valeat intelligi.

Hec Theodorus. Et tunc ostendit modum, quomodo omnia visibilia corpora ex eis constituantur.

Huic sententie videtur aliqualiter concordare Alvredus *Super de vegetabilibus et plantis*, ubi dicit: «Inferioris mundi corporum quatuor sunt prima genera: confusa, congelata, plante, animalia».

«Vocat autem confusa que ab excellentiis sic distorta sunt, ut quasi quadam confusione qualitatum ab eorum excellentiis declinent». Unde sic dicit: «Sunt autem confusa que, sola mixtione ab elementari extremitate distorta, quam proprie servant vestigia, ut que vulgus dicit elementa». «Hec videtur esse sententia Aristotelis; unde in I libro *Metheororum*, loquens de illo corpore quod immediate est sub orbe lune, quod communiter dicimus ignem, dicit quod non est ignis, quia non est in summo calidum». Congelata vero dicit corpora mixta, sicut mineralia et similia. De plantis autem et animalibus satis notum est.

Ubi tamen diligenter notandum «quod Alvredus, loquens de corporibus que vocat confusa, in eo quod dicit ea declinare ab excellentiis simplicium, videtur innuere quedam esse alia corpora et simpliciora hiis, ex quibus ipsa vocata elementa constent; que tamen nec aliqua sensus experientia unquam percepit, nec alicuius philosophice discipline scientia tradidit, secundum quod ad nos scientie pervenerunt».

Propter quod etiam sententiam istam sicut multum raram diffusius introduxi.

Sane quidam distinguunt de elementis, dicentes «quod sunt elementa secundum qualitatem et sunt elementa secundum substantiam. Elementa secundum qualitatem» vocant puras «et simplices qualitates, non solum»

64 *prima*] i. l. in V 83 *distinguunt*] *distingunt* V

60-61 *Clavis*, prob. 196 ss. (cf. *De div. nat.*, III, 32; 714 B ss.).
63-64 Alvredus de Sareshel, *Super De veget.*, Ms. Par. lat. 14700, f. 391ra, 3-6.
65-66 e 69-80 Cf. Theodoricus de Freiberg, *De miscibilibus in mixto*, 1, 6-8, 9-13, 15-20 e 21-26 (ed. W. A. Wallace, *The scientific methodology of Theodoric of Freiberg*, Studia Friburgensia, n. s. 26 (Freiburg, Schweiz, 1959), pp. 332 s.).
67-69 *Super De veget.*, Par. lat. 14700, f. 391ra, 6-10.
69 Cf. *Meteor.*, I, 3; 340b, 22.
72-74 Cf. *Super De veget.*, Par. lat. 14700, f. 391ra, 10-12. Sul testo di Alfredo mi riferisce lo Sturlese, che ringrazio. Per il *De veget.* v. l'ed. Meyer (Nicolai Damasc. *De plantis*, Lipsia, 1841).
83-91 Cf. Theodoricus, *De miscibilibus in mixto*, 2, 2-14 e 20-21 (pp. 233 s.).

impermixtas, sed nec aliquo modo fractas a suis excellentiis, sicut calidum in summo et frigidum in extremo; similiter de mediis. «Iste etiam qualitates sic simplices, sic in extremo que excellentie accepte, non» dicunt< ur > esse «qualitates aliquorum simplicium corporum, sed magis sunt», ut dicunt, «quedam ebullitiones corporum compositorum». «Elementa secundum substantiam sunt nota et vocata elementa».

Verum, quia ista distinctio non multum est ad propositum sive astruendum sive destruendum, pro tanto transeo.

Unde, secundum communiter dicentes, suprema sunt corpora celestia, deinde corpus humanum complexionatum mixtum, et ultimo elementa.

In voluntaria vero providentia, prima, secundum quosdam, sunt corpora spiritualia viva. Et hoc sive talis spiritualitas sit «contracta < per naturam >, ex origine scilicet essentiali talis» corporis, cuiusmodi sunt, ut aliqui dicunt, corpora angelorum et animarum humanarum, de quibus inferius erit sermo; sive talis spiritualitas sit quasi «extrinsecus indita» rei etiam stanti prius sub oppositis condicionibus, sed modo dotate a prime bono in habitudine ad perfectam sui fruitionem, dotate inquam dotibus impassibilitatis, claritatis, subtilitatis et agilitatis. Et per consequens talia corpora spiritualia «nec loco nec tempore coartantur, quemadmodum nec qualitatibus [nec] quantitatibusve seu alicuius forme descriptionibus variantur: simplicissime enim condicionis effecta sunt. Quod maxime argumento puri ignis colligitur, qui cum per omnia sensibilis mundi corpora diffundatur, tante subtilitatis est ut nullo loco detineatur, et tamen in omnibus operationem suam manifestare dinoscitur», secundum Dyonisium 15 cap. *Angelice ierarchie.*

102 *etiam stanti*] *instanti* O

90 'ebullitiones': da aggiungere al *dossier* bertoldiano della 'ebullitio' (avviato e illustrato da M.R. Pagnoni Sturlese nell'ambito dell'emanazione neoplatonica: cf. 'À propos du néoplatonisme d'Albert le Grand', etc., in *Archives de Philosophie*, 43 (1980), pp, 644 ss.). Data l'occasione, non mi sembra inutile segnalare una 'ebullitio' fisica con risonanza gnoseologica (per non dire eraclitea): le conoscenze del fisico non hanno i caratteri scientifici della stabilità e della necessità, perché si riferiscono a oggetti in continua 'ebullitione'. Cf. EsETh, Prol.: 'Obiecti enim trementis necesse est et habitum trementem esse, secundum Platonem in Fedone; forme autem in materia existentes continue tremunt tamquam *in eurippo*, hoc est *in ebullitione*, sint (eurippus (= εὔριπος) enim ebullitio maris est, sursum et deorsum vertens): et ideo de eis nichil certum, nichil stabile concipi potest; propter quod de eis non potest esse nisi opinio, et nichil de eis sciri potest, sicut dixit Eraclitus' (Vat. lat. 2192, f. 3v, a).

97-103 'In... fruitionem': cf. Theodoricus, *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, 36, 8-9 (ed. M.R. Pagnoni Sturlese, in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, a cura di Kurt Flasch, II (Hamburg, 1980), p. 339).

105-110 Cf. *Clavis*, 76, 8-13 (= *De div. nat.*, II, 11; 538 CD).

111 Cf. *De cael. hier.*, 15, 2; PG 3, 329 AD; *Dion.*, 994^{4}-1000^{1}.

In secundo vero ordine ponunt quidam spiritualia corpora non viva, puta celum «empyreum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore igneum dicitur, quod statim», ut creatum est, «repletum est sanctis angelis». «Intellectuale accipitur hic pro spirituali»: «non enim angeli, qui sunt spiritus quidam, replere possunt locum intellectualem vel corporalem, eo quod nulla proportio est inter ea, scilicet locatum et locum, sed solum possunt esse per suas substantias in loco spirituali».

Deinde ponunt sinum Abrahe, sive sinus patriarcharum; de quibus sic dicit Dyonisius, ultimo cap. *Ecclesiastice ierarchie*:

> Sinus autem sunt, ut reor, beatissimorum patriarcharum et reliquorum sanctorum universorum divinissimi et beatissimi fines, qui deiformes suscipiunt omnes, ad perfectionem in ipsis sine senectute et beatissimam (alia translatio: ad ineffabilem et beatissimam consummationem).

Postea ponunt substantiam purgatorii spiritualem, in quo afficiuntur anime purgande secundum merita sua.

Ultimo ponunt infernum, de quo sic dicit Augustinus *Super Genesim ad litteram*, «libro XII, cap. 60, in hec verba»: «Est ergo prorsus inferorum substantia; sed eam spiritualem esse arbitror, non corporalem».

Igitur «locus proprius uniuscuiusque substantie spiritualis est approximatio eius ad res sui generis, secundum aliquam qualitativam dispositionem nobilem vel defectivam; in qua dispositione adtenditur quidam ordo dignitatis secundum sub et supra. Ad quem statum differentie et dignitatis seu ordinem secundum sub et supra pertinent etiam anime exute corporibus et totus homo, resumpto corpore in resurrectione futura. Erit enim tunc corpus hominis» «spirituale».

Et hec de enumeratione corporum sufficiant.

Et sic de primo.

113 *empyreum*] *empireum* O   114 *creatum*] *causatum* O   129 *inferorum*] *inferiorum* O   *adtenditur*] *attenditur* O

112-119 Theodoricus, *De substantiis*, 27, 3-4 (p. 325).
113-115 *Glossa ord. in Gen.*, 1, 1; PL 113, 68 C.
120 Cf. Theodoricus, *De substantiis*, 27, 8 (p. 326).
122-125 *De eccl. hier.*, 7, 5; PG 3, 560 BC; *Dion.*, 1438^{3}-1439^{2}.
124-125 'alia... consummationem': versione di G. Scoto Eriugena, *Dion.* 1439^{1-2}.
126-127 Cf. Theodoricus, *De substantiis*, 27, 8 (p. 326).
128-130 *ibidem*, 27, 7 (p. 326).
129-130 *De Gen. ad litt.*, XII, 32, 61; CSEL 28/1, p. 427, 27-28.
131-137 Cf. Theodoricus, *De substantiis*, 27, 9 (p. 326).

B De secundo sciendum quod corpus dicitur et est divinum secundum participationem, quando deificatum est per animam exdeatam. «Deificatio autem — secundum Dyonisium, 1 cap. *Ecclesiastice ierarchie* — est ad Deum, sicut est possibile, et assimilatio et unitio (alia translatio: et similitudo et unitas)»; similitudo vero est rerum differentium eadem qualitas vel proprietas; unitas autem est simplicitas omnem diversitatem multitudinis seu diversam multitudinem refutans.

Igitur si corpus, cum sit extremum entium, debeat deificari per assimilationem et unitionem ad Deum, necessarium est hoc fieri per media inter ipsum corpus et divinum per essentiam naturaliter interiecta, ita quod corpus quasi mutetur in animam, anima in intellectum, intellectus in Deum.

Non enim — ut dicit Theodorus in *Clave* — vera ratio sinit superiora inferioribus vel contineri vel adtrahi vel consumi: inferiora vero a superioribus naturaliter adtrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salvetur et subsistentia unum sint. Nam neque aer perdit suam substantiam, cum totus in solare lumen convertitur, in tantum ut nichil in eo appareat nisi lux; cum aliud sit lux, aliud aer, lux tamen prevalet in aere, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliquod aliud metallum in igne liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam transituram, non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior servetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationabilium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt, et unum erunt.

Hec Theodorus.

Ut autem predicta clarius innotescant, ponamus hominem deificatum pro exemplo.

In ipso enim sunt ista quatuor: scilicet corpus divinum, anima divina, intellectus divinissimus et unum sive unitas, que etiam excedit mentis seu intellectus naturam.

De quo uno sic dicit Dyonisius, 7 cap. *De divinis nominibus*:

Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, per quam intelligibilia inspicit, unitionem autem (alia translatio:

B - 12 *sinit*] *sunt* V 13 *adtrahi*] *attrahi* O 14 *adtrahuntur*] *attrahuntur* O 20 *non ut*] *ut non* V

B - 3-5 *De eccl. hier.*, 1, 3; PG 3, 376 A; *Dion.*, 1090$^{3-4}$.
4-5 'alia... unitas': versione di G. Scoto Eriugena, *Dion.*, 1090^{4}.
12-24 *Clavis*, 313, 27-42 (= *De div. nat.*, V, 8; 879 AB).
32-37 *De div. nom.*, 7, 1; PG 3, 865 C - 868 A; *Dion.*, 385^{1}-386^{3}.

unitatem autem) excedentem mentis naturam, per quam coniungitur ad ea que sunt supra ipsam. Secundum hanc igitur divina oportet intelligere, non secundum nos, sed totos nos ipsos extra totos nos ipsos statutos et totos deifactos. Melius est enim esse Dei et non nostri ipsorum: ita erunt divina data cum Deo factis.

Hec Dyonisius.

Istam intentionem clarius ponit Proclus libro *De fato et providentia*, cap. 8, qui ultra «intellectualem operationem» laudat aliam cognitionem, dicens:

> assequentem Platoni et ante Platonem theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et maniam *ut vere hanc* divinam divulgant; ips*a*m aiunt unum anime, non adhuc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni.

Et infra:

> Fiat igitur unum ut videat *le* unum, magis autem ut non videat *le* unum: videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non *le* antounum.
>
> Hanc, o amice, divinissimam enter operationem anime aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans seipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, deus factus ut anime possibile <...>.

Hec Proclus.

Et sic prime unum, scilicet ex se deus, separabiliter participatus, adest intellectui per inseparabilem potentiam, scilicet per tale unum, et sic facit ipsum intellectum divinissimum; et iterum adest anime rationali mediante et uno et intellectu, deificans eam per ipsum intellectum. Item, prime unum adest corpori humano mediantibus uno, intellectu et anima divina: corpus enim non potest immediate participare uno, cum sit ei omniquaque dissimile, per premissam; eadem ratione nec intellectu, cum ipse intellectus sit impartibilis, corpus vero partibile; et ideo indiget medio, scilicet anima, cum qua habet affinitatem in mobilitate, cum sit per se mobilis, corpus autem ab altero mobile, per 14.

Et sic participatio divinitatis transit per omnia media usque ad

43 *ut vere hanc*] cosi l'ed. Boese e anche Bertoldo altrove, come in EsETh 197, G 63; *hanc ut vere* O e V 44 *ipsam*] *ipsum* O e V

33-34 'alia... autem': versione di G. Scoto Eriugena, *Dion.*, 385^{3}.

40 e 42-45 *De prov.*, 8, 31, 2-3 e 4-7.

47-52 *De prov.*, 8, 31, 14-16; 32, 1-4.

60 'per premissam': cf. EThL 128 (v. nota a *Probatio elementi*, 16-18).

63 Cf. EThL 14: 'Omne ens aut motum aut immobile est; et si motum, aut a seipso aut ab alio; et si quidem a seipso, autokinetum est, si autem ab alio, alterokinetum est. Omne ergo ens aut immobile est aut autokinetum aut alterokinetum'.

deificationem corporis; et sic, ut dicit Bernhardus, totus homo perget in Deum et deinceps adherens ei unus cum eo spiritus erit. «Quomodo stilla aque modica multo infusa vino deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem», «sic omnem tunc in sanctis (scilicet quando quasi ebrii ab ubertate domus Domini quodammodo obliti sui ipsorum fuerint) humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin, quomodo erit Deus omnia in omnibus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliaque potentia».

Hec Bernhardus.

Sic enim implebitur homo «in omnem plenitudinem Dei».

Sicut ergo se habet in microcosmo, in homine videlicet, ita se habet suo modo in toto universo, scilicet macrocosmo, quia sicut in homine sunt ista quatuor sibi subordinata secundum ordinem causalem et quasi formalem, secundum quandam immediationem, ita quod semper superius est quasi forma inferioris et per consequens trahit ipsum inferius in suam naturam, salva tamen proprietate utriusque, ita quod totus Deus a toto homine participatus, ab intellectu videlicet mediante uno et ab anima mediante uno et intellectu et a corpore hiis tribus mediantibus: et sic quidem «totus homo», «manens secundum» corpus, animam, intellectum et unum per naturam, totus «deificetur» secundum omnia ista «per gratiam et convenientem sibi per totum divinam beate glorie claritatem». «Quid enim *theoseos*, id est deificat*ione*, dignius et amabilius, per quam Deus diis factis unitus» omnia erit in omnibus? «Nature igitur manebit proprietas et earum erit unitas, nec proprietas aufferet naturarum adunationem, nec adunatio naturarum proprietatem». Eodem

77 *ergo*] *homo* V 88 *deificatione*] *deificatorem* O e V; *dignius et amabilius*] *dignis amabilius* PG 91, 1088 C; *dignius amabilius* i Mss. della *Clavis* (nell'ed. Lucentini, 314, 12: *digni[u]s amabilius*)

65-66 Cf. *De dil. Deo*, X, 27 (edd. Cistercienses, III, Roma, 1963, p. 142, 9 ss.).

66 'adherens... erit': cf. *I Cor*. 6, 17: 'Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est'.

66-74 Cf. *De dil. Deo*, X, 28 (p. 143, 15-24).

69 'ebrii... sui ipsorum': cf. Bernardus, *De dil. Deo*, XV, 39 (edd. Cistercienses, p. 153, 7-8): 'et inebriatus ab ubertate domus Dei: quasi enim miro modo oblitus sui...'; 'ab ubertate ... Domini': cf. *Ps*. 35, 9: 'Inebriabuntur ab ubertate domus tuae'.

72 'erit ... in omnibus': cf. *I Cor*. 15, 28: 'ut sit Deus omnia in omnibus'.

76 Cf. *Eph*. 3, 19.

85-91 *Clavis*, 314, 7-16 (= *De div. nat*., V, 8; 879 D-880 A). Cf. Maximus Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1088 C.

89 'omnia... in omnibus': cf. *I Cor*. 15, 28.

modo est proportionaliter in macrocosmo, sicut apparet diligentius intuenti.

Et hoc de secundo.

C Est autem summa diligentia advertendum quod corpus non efficitur divinum ad unionem sui ad quamcumque animam, quia nec per vegetabilem vel sensibilem, que sunt resplendentie animarum, sed nec per rationalem in quantum rationalis est, sed in quantum exdeata sive deificata est per inexistentiam intellectus substantialis, qui est pars anime, sive cum vegetativo tantum, ut in totali anima, que et nobilis dicitur, puta anima celi; sive cum vegetativo et sensitivo suis compartibus, ut in anima partiali, puta hominis. Iste enim sole sunt capaces unionis formalis intellectuum, ut inferius apparebit.

Et hoc de primo principali.

Circa secundum tria breviter declarabo, quia primo ponam animarum enumerationem, secundo divinarum conditionem, tertio ipsarum divinarum deificationem.

D De primo sciendum quod Gregorius Nixenus libro *De homine*, cap. 2, sic dicit:

Plato autem et unam esse et multas animas enuntiat. Nam unam quidem esse <mundi> totius animam, esse autem et alias particularium, quasi seorsum quidem totum animatum sit ab ea que totius anima, seorsum autem rursus particularia a propria uniuscuiusque anima. Dicit igitur totius quidem animam perextensam esse a centro terre usque ad extrema celi, non localiter eam perextensam inquiens, sed intelligibiliter; hanc autem animam esse eam, que circumducit speriformiter hoc totum et continet et constringit corpoream speciem mundi; indigere enim corpora continente, in superioribus ab eo demonstratum est; facere autem hoc specificam animam; vivere enim singulum animalium propria vita et corrumpi propria corruptione; nam donec quidem continetur et constringitur corpus, esse dicitur, dissolutum vero corrumpi; et vivere quidem omnia, non omnia vero esse animalia. Diiudicant enim ab inanimatis quidem plantas, quia a*uge*ntur et nutriuntur, hoc est nutritiva et plantativa virtute; irrationalia vero animalia a plantis sensu, rationalia vero ab irrationabilibus rationali; et omnia vivere dicentes distinguunt uniuscuiusque naturam. Vivere igitur dicunt et que omnino inanimata habitudinalem vitam, secundum quod continentur ab ea que totius anima ad essendum solum et non dissolvendum. Hanc autem esse animam, que gubernat qu*o*d totum, et que

D - 7 *perextensam*] in V per correttura (*per-* i. l.) 13 *dicitur*] om. O 15 *augentur*] *aguntur* O e V 17 *distinguunt*] *distingunt* V 20 *quod*] *quid* O e V

C - 3 'resplendentie animarum': cf. *infra*, nota a D 26-30.

6-8 'in totali anima' e 'in anima partiali': cf. EsTh 184, C-F (pp. 7-15); 'que et nobilis dicitur': cf. *De causis*, 3.

D - 3-23 Nemesius Emes., *De nat. hom.*, 2; PG 40, 580 A - 581 A; versione di Burgundio da Pisa, ed. G. Verbeke - J.R. Moncho (Leiden, 1975), pp. 44, 68 - 45, 90.

particulares animas, que prius a conditore sibi genite sunt, superimmittit, qui et leges ei dedit, secundum quas deducere debet hoc, quas fortunam vocat, et qui tribuit ei virtutem sufficientem ad opus.

Hec Gregorius.

Ex quibus habemus quod est prime anima, quam ipse vocat animam totius sive universi. Hec, cum sit primordialis unitas, duplicem instituit numerum animarum: hunc quidem per se perfectarum ypostaseon, que sunt anime totales et partiales, scilicet celestes et humane; hunc autem illustrationum in aliis ypostasim habentium, per 64, que sunt ydola animarum.

Et hoc de primo.

E Ex premissis etiam habetur secundum, scilicet quod anime divine, secundum quod de eis hic agitur, sunt et dicuntur sole anime celorum et humane. Hec enim participant divinitate per intellectus a quibus proxime subsistunt, que etiam sunt nobiliores partes eorum, ut inferius apparebit. Prime enim anima, cum sit in ordine uniali, est divina per essentiam; ydola vero animarum non habent intellectus proprios, ad quos suspendantur: et sic non sunt divinitatis participes, ut possint divine vocari.

Et hoc de secundo.

F Qualiter autem divine anime deificentur per suspensionem earum ad proprios intellectus considerandum. Et ut exemplariter deducatur, sciendum quod intellectus substantialis in anima partiali habet modum partis; pars autem, quia habet quodammodo modum substantie complete, potest agere vel pati.

Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum instrumenti: et sic agere et pati convenit toti per se, parti autem per accidens, ut si dicatur: oculus videt. Alio modo, potest intelligi aliqua pars totius agere vel pati per se. Et hoc dupliciter. Uno modo, ut tantum ipsa pars agat vel patiatur, ita videlicet quod talis actio et passio partis non communicetur toti: et secundum hoc convenit agere et pati toti per accidens, et parti per se. Alio modo, ut talis actio et passio partis communicetur toti, et tunc primo et per se convenit talis actio vel passio parti; per se autem, sed non primo, convenit ipsi toti.

Igitur intellectus substantialis in anima humana, quia non est

F - 2 *considerandum*] om. V 10 *et (passio)*] *vel* V 14 *primo*] add. *modo* V

26-30 Cf. EThL 64: 'Omnis primordialis unitas duplicem substituit numerum: hunc quidem per se perfectarum hypostaseon, hunc autem illustrationum in aliis hypostasim habentium'. Cf. *supra*, c. 6, b.

E - 1 ss. Ad es. cf. EsETh 182, 184 (spec. D-F) e 185.

alicuius corporis actus per se, sed separatum quid, impassibile et immixtum, substantia actu ens, secundum Aristotelem, habet modum partis et per consequens modum substantie, ita ut possit sibi convenire intelligere secundum aliquem predictorum modorum. Coincidunt enim in ipso et modus forme et modus partis: modus forme, quod ad hoc, quod homo per ipsum intelligat, necessarium est ipsum fieri formam hominis; modus partis, quia est quid separatum per se a reliquis partibus anime, subsistens tamen in toto.

Hiis prenotatis, considerandum ulterius quod in homine sunt quatuor cognitiva, scilicet sensitivum, ymaginativum, ratiocinativum et intellectivum per essentiam.

«Cum autem huiusmodi» cognitiva «et ipsorum operationes sint entia formalia et forme quedam, secundum hoc adtenditur in eis ordo cause formalis, cuius ordinis proprium est disponi per magis et minus formalia secundum eam habitudinem, que est quasi materie ad formam quoad inferiora respectu superiorum, et <quasi> forme ad materiam quoad superiora respectu inferiorum». Sic enim «unum talium entium intimatur alteri, puta» divinum, secundum causam; «secundum hunc modum intimatur intellectui, qui est intellectus in actu per essentiam».

Cum igitur talia cognitiva et operationes eorum sint «entia formalia et forme quedam et sint entia per se intra totalitatem universi, et per consequens habent ordinem causalem per se, qui adtenditur in dispositione formarum causalium ad invicem, inter quas adtenditur quedam immediatio», «et ad hoc quod talis ordo salvetur ex integro, quo formalitas causaliter determinatur ab una in aliam, rationabile est totam huius ordinis dispositionem inveniri in aliquo uno: et hoc est ens quod participat intellectu» possibili, qui «apprehendit quidditates rerum in suis rationibus; quo secundum genus nichil est superius, nisi intellectus separatus qui intelligit per suam essentiam. Et in hoc adtenditur quedam

16 *quid*]*quidem* V 18 *sibi*] om. O 28, 37, 38, 44 e 48 *adtenditur*] *attenditur* O 33 *alteri*] *a tali* V 40 *rationabile* (= ed. *De vis. beat.*)] *rationale* V

F - 17 Cf. *De an.*, III, 5; 430a, 17-18; t. c. 19; t. l. 10.

24-26 Cf. Theodoricus, *De visione beatifica*, 4.3.1, 4-6 (ed. B. Mojsisch, in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, a cura di K. Flasch, I, Hamburg, 1977, p. 112).

27-34 Cf. *De vis. beat.*, 4.3.1, 2 (pp. 111 s.), con alcune lezioni non mantenute nei Mss. della EsETh'(30-32 'quasi formae ad materiam quoad superiora respectu inferiorum et quasi materiae ad formam quoad inferiora respectu superiorum'; 34 'per essentiam semper in actu').

35-51 Cf. *De vis. beat.*, 4.3.2, 2-4 (p. 114), con lezioni che i Mss. della EsETh non riproducono fedelmente (39 'talis ordo causalis salvetur'; 40 'determinetur'; 42 'intellectu, quo apprehendit'; 43 'quo intellectu secundum genus'; 45 'inter hunc intellectum et illum').

immediatio inter hunc et illum; unde possibile, immo rationabile est hunc superiorem fieri formam huius inferioris.

Et dico rationabile esse hoc, et non necessarium esse, quia huiusmodi» unio «non fit ex necessitate ordinis qui adtenditur in providentia naturali, sed contingit ex sola Dei gratia et bonis meritis: quod pertinet ad ordinem voluntarie providentie, qu*i* est complementum et consummatio ordinis providentie naturalis».

Et hoc sufficiat de secundo principali.

Circa tertium etiam tria declarabo, quia primo ponam intellectuum enumerationem, secundo intellectuum divinorum cognitionem, tertio ex premissis elementi intentionem.

G De primo sciendum quod est prime intellectus, qui est unitas primordialis, instituens duplicem numerum intellectuum, per se perfectorum videlicet, qui etiam constituunt ordinem intellectualium ypostasum et intellectuum agentium, qui etiam sunt intellectus in actu per essentiam, et illustrationum in aliis ypostasim habentium, scilicet in animabus rationalibus et angelis, secundum plures, scilicet intellectus possibiles utrorumque.

Et hoc de primo.

H Ex hoc etiam statim habetur secundum, scilicet quod et intellectuales ypostases et soli intellectus agentes immediate participant divinis unitatibus ad eorum deificationem. Quod apparet ex proprietate substantie eorum, quia in ipsis expressa est ymago et similitudo divine essentie, et per consequens essentialiter est capax Dei quilibet eorum sua intellectione, et ex modo emanationis eorum a suo principio: emanat enim quilibet talium intellectuum a Deo altiori quodam et nobiliori modo quam res alie producte, ut inferius apparebit.

Et hoc de secundo.

I Ex premissis etiam facile apparere potest tertium, cum quilibet talium intellectuum perfecte sit in Deum conversus per suam essentiam, que non differt ab eius operatione. Est enim hoc proprium universaliter

48 *qui*] *que* O 50 *qui*] *que* O e V 50-51 *qui est ... providentie*] in V supplito da altra mano nel margine superiore, con segno richiamato nel testo

G - 4 *qui*] *que* O; *in*] om. O
H - 1 *habetur*] in O di altra mano, nel margine sinistro, con rasura nel testo
I - 2 *taliam intellectuum*] *intellectuum talium* O 3-4 *que non differt ... per essentiam*] in V supplito da altra mano nel margine inferiore, con segno di richiamo

G - 1 ss. Cf. *supra*, c. 6, b.
H - 3 ss. e I - 2-3 Cf. *supra*, c. 7.

omni essentie procedenti per se ab aliquo principio per essentiam, ut in ipsum principium convertatur, per 31.

Ubi tamen notandum quod auctor de immediatione et immediata participatione intellectualium essentiarum sic loquitur, ac si sint immediate sub ipsis diis sive unitatibus, sicut et supra executus est in 20.

Et sic etiam apparet intentio elementi.

Si enim super intellectum est omnis deorum numerus, participationes autem per cognata et similia perficiuntur, inpartibilis quidem substantia participabit primo supersubstantiales unitates, secundario autem que generationi adaptata, tertio autem generatio; et singula proxime sup<er>posita. Et pertingit quidem usque ad extrema in participantibus deorum proprietas, per media autem cognatorum ad seipsa<m>. Unitas enim primo quidem intellectui dat suam singularem in divinis potentiam, et efficit illum talem intellectum, qualis est et ipsa secundum unialem multitudinem. Per intellectum autem et anime adest, coadaptans illam intellectui et conderivans, si intellectus iste sit participabilis. Per animam autem vestigium sue proprietatis et corpori dat, si participat corpus anima. Et ita fit corpus non solum animatum et intellectuale, sed etiam divinum, vitam quidem et motum accipiens ab anima, permanentiam autem insolubilem ab intellectu, unionem autem divinam a participata unitate. <Unumquodque enim de sua existentia tradit hiis que deinceps>.

Probatio prime partis elementi talis est.

Omnis generatio participans divinitate est divina per immediate suprapositam substantiam, scilicet 'per animam exdeatam'; sed 'omne

4 *procedenti*] *producenti* O

COMMENTUM - 3 *primo*] *prime* EThL, πρώτως ETh 7 *primo*] *primo* anche in EThL; πρώτῳ Eth 9 *coadaptans*] *coaptans* EThL 10 *conderivans*] cosi anche in EThL; συνεκπυροῦσα (= co-inflammans) ETh : secondo il Dodds, poté forse Guglielmo leggere συνεκπερατοῦσα, ma «tutti i Mss.» della EThL trasmisero una lezione corrotta (p. 269, nota a ETh 129, 26) 10 *iste*] *ille* EThL, οὗτος ETh 14-15 *Unumquodque ... deinceps*] integro il testo (lacunoso in O e V) con EThL (= ETh, p. 144, 31-32), cosi come vogliono le reminiscenze nella *Probatio elementi* (79-80)

PROBATIO ELEMENTI - 3 *exdeatam*] *ydeatam* O

1 - 5 Cf. EThL 31: 'Omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud a quo procedit'.

8 Cf. EThL 20: 'Omnibus corporibus superior est animae substantia, et omnibus animabus superior intellectualis natura, et omnibus intellectualibus ypostasibus superius ipsum unum'.

PROBATIO ELEMENTI - 3-5 Cf. *supra*, Prop(ositio), l. 1.

corpus divinum' est generatio: ergo 'omne corpus divinum est divinum per animam exdeatam'.

Maior apparet, quia participationes perficiuntur 'per cognata et similia'.

Secunda pars sic ostenditur. Omnis substantia 'generationi aptata' participans divinitate est 'divina per intellectum divinum'; sed omnis anima divina est huiusmodi: ergo, etc.

Tertia pars sic ostenditur. Omnis 'impartibilis substantia' participans divinitate est divina per 'participationem divine unitatis', cum supponantur unitates esse immediate supra intellectus; sed omnis intellectus divinus est huiusmodi, cum sit conversivus ad seipsum: ergo, etc.

Notandum quod auctor coniungit istas rationes, cum procedant ex eadem radice: omne enim participans deorum proprietatem est divinum, sive participet immediate sive mediate, et hoc sive per plura vel pauciora, per premissam; sed tam intellectus quam anima et corpus sunt huiusmodi, quia 'deorum proprietas' 'pertingit quidem usque ad extrema' sed 'per media' cognata 'ad seipsa<m>'.

Et formatur sic ratio. Omne illud cuius proprietas 'pertingit usque ad extrema' 'per media cognatorum ad seipsa<m>' facit omnia participantia talia, secundum participationem, quale est ipsum secundum essentiam vel secundum causam; sed omnis 'deorum proprietas' est huiusmodi: ergo facit, etc.

Unitas: hic ostenditur modus participationis, et est declaratio maioris iam dicte rationis, quia 'unitas' divina 'primo dat intellectui' 'in divinis', id est inter divina, secundum participationem 'suam singularem potentiam'. Et hoc potest intelligi dupliciter.

Primo, si talis unitas sit primordialis; et tunc, quia «separabiliter

4 *est ... corpus divinum*] in V supplito da altra mano nello spazio fra le due colonne (*est ... est*) 6 *quia*] om. V 10 *etc.*] om. V 14 *etc.*] om. V 20 *per*] om. O 22 *per*] om. O 25 *etc.*] om. V 27 *in*] om. V

6-7 Cf. *supra*, Comm(entum), l. 2.
8 Cf. Comm. 3-4.
9 Cf. Prop. 2.
11 Cf. Comm. 2.
12 Cf. Prop. 3.
16 'participans ... proprietatem': cf. Comm. 5-6.
16-18 Cf. EThL 128: 'Omnis deus a propinquioribus quidem participatus, immediate participatur; a remotioribus autem per media vel pauciora vel plura aliqua'.
19-20 e 21-24 Cf. Comm. 5-6.
26 *Unitas*: Comm. 6.
27-28 Cf. Comm. 6-7.
30-32 Cf. EThL 81: 'Omne quod separabiliter participatur, per aliquam inseparabilem potentiam, quam immittit, participanti adest'. Cf. *supra*, c. 8, e.

participatur», adest ipsi participanti «per inseparabilem potentiam, quam sibi immittit», per 81, et talis potentia singularis seu unialis est unum ipsius intellectus. De quo uno prosequitur auctor 10 quest. *De providentia*, dicens: «Omnis autem intellectus et omnis anima [est] participans quodam uno—quiddam enim unum <est> quo anima participat et quo participa*t* <intellectus> —unialis est». Et infra, loquens de hominibus, sic dicit: «Et enim in nobis iniacet aliquod secretum unius vestigium, quod etiam eo qui in nobis intellectu[s] est divinius, in qu*od* et consum<m>ans anima et locans se [ad] ips*am* divina est et vivit divina vita secundum quod et huic licitum». Et ista videtur esse intentio auctoris in proposito.

Potest tamen et secundo sic intelligi: si talis unitas divina sit participata; tunc enim participatur inseparabiliter et dat seipsam secundum suam simplicem virtutem seu potentiam ipsi intellectui, et sic efficit ipsum intellectum talem, 'qualis est ipsa secundum unialem multitudinem', id est secundum proprietatem unialis ordinis. Talis etiam unitas pertingens ultra intellectum secundum proprietatem suam etiam adest ipsi anime, 'coadaptans ipsam intellectui' proprio et simul derivans ipsam cum intellectu, 'si intellectus talis sit participabilis' et non imparticipabilis, quia imparticipabilis est «ereptus a participantibus», per 23 in commento. Item, talis unitas mediante intellectu et per animam deificatam dat etiam corpori vestigium, id est obscuram participationem, sue divine proprietatis — corpus enim est minus ydoneum participare deificatione quam anima vel intellectus —; non autem dat cuilibet corpori, nisi ei quod 'participat anima': et ita corpus fit 'non solum animatum et intellectuale, sed etiam divinum'.

Vitam quidem: hic ostenditur quid corpus participet a quolibet,

35 *quiddam*] *quodam* O, *quid* ed. Boese 36 *participat*] *participans* O e V; *de*] om. V 38 *quod*] *quam* O, *quem* V 38-39 *consum<m>ans*] *consumens* O 39 *ipsam*] in O e V sembra *ipsum* 42 *participata*] *separata* O 44 *qualis*] *qualem* V 48 *opsam*] om. V

34-36 Cf. *De X dub. circa prov.*, X, 63, 14-16.
37-40 Cf. *De X dub. circa prov.*, X, 64, 9-12.
43-45 Cf. Comm. 7-8.
47-48 Cf. Comm. 9-10.
49-50 Cf. EThL 23: 'Omne imparticipatum instituit a seipso participata, et omnes participatae hypostases ad imparticipatas essentias eriguntur. — Quod ... enim imparticipatum, unitatis habens rationem, ut suipsius ens et non alterius, et ut ereptus a participantibus, generat participari possibilia ...'.
51-52 'dat ... proprietatis': cf. Comm. 10-11.
54-55 Cf. Comm. 11-12.
56 *Vitam quidem*: Comm. 12-13.

quia est accipiens vitam et motum ab anima: corpus enim nec vivit nec movetur in quantum solum corpus, sed accipit insolubilem permanentiam ab intellectu. Unde Averroes in *De substantia orbis* loquens de corpore celesti sic dicit: Corpus autem celeste, quod est «simplex et non transmutabile ab aliquo extrinseco, non indiget in suo esse anima sensibili neque ymaginativa, sed tantum indiget anima movente in loco et virtute que non sit corpus neque virtus in corpore ad largiendum ipsi permanentiam eternam et motum eternum, qui non habet finem neque principium. Et debes scire quod illud corpus celeste non indiget virtute movente in loco semper *tantum*, sed et virtute largiente sibi in se et in sua substantia permanentiam eternam, quoniam et si sit simplex, non habens in se potentiam ad corruptionem, tamen est finite actionis necessario, quia est finitarum dimensionum et determinatum a superficie continente ipsum; et omne tale, cum intellectus posuerit ipsum existens per se absque eo quod aliud largiatur ipsi permanentiam et eternitatem, necesse est ut ita sit de finitate sue permanentie sicut de finitate sue actionis; et ideo necesse est in intellectu potentiam esse [hoc] largientem ipsi permanentiam eternam, quemadmodum largitur ipsi motum eternum», etc. Hec Averroes.

Quid autem corpus habeat 'ab unitate participata' subiungit: Sed (subaudi: ipsum corpus) habet 'unionem' 'ab unitate participata' que vivificat ipsum. Rationem autem omnium predictorum innuit dicens: 'Unumquodque enim (scilicet tam divina unitas quam cetera) tradit de sua existentia (id est de suo modo existendi) hiis que' sibi subordinantur.

Benedictus Deus.

66 *tantum*] *causatum* O e V 72 *sue actionis*] *actionis sue* O 75 *etc.*] om. V
81 *Benedictus Deus*] om. V

57 'accipiens ... ab anima': cf. Comm. 12-13.

58-59 'insolubilem ... ab intellectu': cf. Comm. 13-14.

60-64 Cf. Averroes, *De subst. orbis*, 2 (in Aristotelis *Omnia opera ... Averrois Cordubensis commentarii ...*, IX, Venezia, 'apud Iuntas', 1550, f. 4v, a, ll. 16-29), con numerose lezioni che i Mss. dell'EsETh non riproducono fedelmente (62-63 'in loco semper et virtute'; 64-65 'non habet principium neque finem'; 66-67 'sed virtute largiente in se et sua substantia'; 67 'et si simplex sit et non habet'; 69 'et terminatarum a superficie'; etc.).

76-80 Cf. Comm. 14-15.

MARCEL HAVERALS

DEUX EXHORTATIONS À LA VIE MONASTIQUE DE LA 'DÉVOTION MODERNE'

Le traité *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres* du franciscain David d'Augsbourg († 1272) connut au cours des XIV[e] et XV[e] siècles une très large diffusion[1]. Dans leur édition de 1899, les éditeurs de Quaracchi ne mentionnent pas moins de 86 manuscrits avec le texte complet; ils signalent en outre 284 manuscrits contenant le texte plus ou moins complet d'un ou de plusieurs livres de ce traité[2]. Les livres, pris séparément, portent différents titres: *De institutione novitiorum* (Livre I complet), *Formula novitiorum* ou *Speculum monachorum* (Livre I, première partie), *Viginti passus de virtutibus bonorum religiosorum ad novitios* (Livre I, deuxième partie), *De vitiis et eorum remediis* (Livre II, chapitres 10-50), et *De profectu religiosorum* (Livres II et III)[3]. Dans les manuscrits, ces textes sont souvent attribués à Bonaventure ou à Bernard de Clairvaux.

Dans plusieurs manuscrits du XV[e] siècle, le plus souvent immédiatement après la *Formula novitiorum* (= I, 1), on lit deux textes assez courts ayant comme titres *Ammonitio regularis discipline* et *Status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis*. Les quelques manuscrits où la *Formula novitiorum* porte le titre de *Speculum monachorum*, font de ces deux textes une partie intégrante du *Speculum*.

Un examen partiel nous a permis de découvrir l'*Ammonitio* (a) et le *Status* (b) dans les manuscrits suivants:

A. BRUXELLES, B.R., *1520-1542* (1467). Recueil ascétique.
Papier, XV[e] siècle (Hoeilaart, Groenendaal, Chanoines réguliers de saint Augustin).

[1] David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras Aquas, 1899).

[2] David ab Augusta, *De exterioris*, p. XX-XXXIV. Dans son ouvrage, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D.* (Cambridge, Mass., 1979), p. 351-352, n° 4155, Morton W. Bloomfield ajoute encore à cette liste 66 autres manuscrits.

[3] Cf. Balduinus Distelbrink, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita* (Roma, 1975), p. 110-111, 113, 119, 130, 145-146, 211.

F. 102v.-106v. Incipit liber et regula sancti Bernardi abbatis de disciplina novitiorum: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi in eo vivit' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres, ed. Patres Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1899, p. 3-36: Liber I, Pars prima).

a F. 106v. Incipit ammonitio regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... honestas in incessione'.

b F. 106v.-107. Status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis: 'Amplectatur religiosus ... tempore angustie'. Explicit regula sive liber sancti Bernardi abbatis de disciplina novitiorum cum admonitione eiusdem regularis discipline.

B. BRUXELLES, B.R., *2196-2215* (1468). Recueil ascétique[4].
Parchemin, XV[e] siècle (Carolus Viruli; Leuven, Sint-Maartensdal, Chanoines réguliers de saint Augustin).

F. 91-102. Liber novitiorum et regula de disciplina: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo etc.' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

a F. 102-102v. Incipit ammonitio regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... honestas in incessione'.

b F. 103-103v. Status et vita cuiuslibet religiosi perficere volentis: 'Amplectetur religiosus ... tempore angustie'.

C. BRUXELLES, B.R., *2620-2634* (1617). Recueil ascétique.
Papier, XV[e] siècle (1444-1447) (Anciens Pays-Bas méridionaux).

F. 184-188v. Sequitur speculum monachorum: 'Primo considerare debes quare veneris ... privata affectio' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-33).

a F. 188v.-189v. [Sans titre]: 'Ad hoc studeat ... amorem Dei'. Et sic est finis huius. Deo gratias.

D. BRUXELLES, B.R., *3446-3484* (916). Recueil ascétique.
Papier, XV[e] siècle (1468) ('s-Hertogenbosch, Sinte-Geertrui, Chanoinesses régulières de saint Augustin).

F. 307-314. Incipit speculum monachorum Boneventure secundum quosdam: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo'. Deo gratias (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

...

a F. 339-339v. Doctrina bona et multum utilis pro religiosis ymmo omnibus fidelibus: 'Ad hoc studeat ... amorem Dei. Qui bene servaverit ordinem suum in presenti non sustinebit aliud purgatorium in futuro'.

[4] Cf. Willem Lourdaux & Marcel Haverals, *Bibliotheca Vallis sancti Martini in Lovanio*, I: *De bewaarde handschriften. The Surviving Manuscripts* (Leuven, 1978), p. 416-427.

E. BRUXELLES, B.R., *14745-14750* (2235). Recueil ascétique.
Papier, XV[e] siècle (Tongeren, Ter Nood Gods, Chanoines réguliers de saint Augustin).
F. 81v.-95v. Incipit speculum monachorum sive forma vivendi: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo'. Explicit (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).
a F. 95v-96. Incipit ammonitio regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... honestas in incessione'.
b F. 96v.-97. Status et vita cuiuslibet religiosi volentis proficere: 'Amplectatur religiosus ... tempore angustie'. Explicit speculum monachorum.

F. BRUXELLES, B.R., *15145-15151* (1630). Recueil ascétique.
Papier, XV[e] siècle (Provient d'un couvent de Chanoines réguliers de saint Augustin de la Congrégation de Windesheim).
F. 90-101. Incipit speculum monachorum sive novitiorum: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo'. Deo gratias (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).
b F. 101-101v. Incipit status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis etc.: 'Amplectatur religiosus ... tempore angustie'.
a F. 101v.-102. Incipit ammonitio quedam regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... honestas in intentione'.

G. BRUXELLES, B.R., *21946* (2191). Recueil ascétique[5].
Papier, XV[e] siècle (1412) (Leuven, Sint-Maartensdal, Chanoines réguliers de saint Augustin).
F. 114-128v. Speculum monachorum: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).
b F. 128v.-129v. Status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis: 'Amplectatur religiosus ... cum discretione assiduitas'. Explicit speculum monachorum scriptum anno Domini M° CCCC° XIJ° in festo iuliani finitum. Deo laus.

H. DARMSTADT, HESSISCHE LANDES- UND HOCHSCHULBIBLIOTHEK, *673*. Recueil ascétique[6].
Papier, XV[e] siècle (1404) (Köln, Sainte-Barbe, Chartreux).
F. 76v.-89v. Incipit speculum monachorum (*add.* fratris David) et aliter vocatur Formula novitiorum de exteriore homine. Prologus deficit: 'Primo considerare debes quare venisti ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo'. Explicit speculum monachorum. Deo gratias (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

[5] Cf. Lourdaux & Haverals, *Bibliotheca Vallis sancti Martini in Lovanio*, 1, p. 573-577.
[6] Cf. Hermann Knaus, 'Ältere theologische Texte', in *Die Handschriften der Hessische Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt*, 4 (Wiesbaden, 1979), p. 157-159.

F. 89v.-90. Incipit ammonitio regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... honestas in intentione'.

b F. 90v.-91. Explicit (sic!) status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis: 'Amplectatur religiosus ... cum discretione assiduitas'. Explicit status et vita ut supra.

I. DARMSTADT, HESSISCHE LANDES- UND HOCHSCHULBIBLIOTHEK, *915*. Recueil ascétique.
Parchemin, XV[e] siècle (Provenance inconnue).
F. 1-10v. Incipit speculum S. Bonaventure Card.: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque secutus fuerit hanc regulam pax Christi vivit cum eo' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

b F. 10v.-11. De statu et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis: 'Amplectatur religiosus ... tempore angustie'. Deo gratias.

K. DARMSTADT, HESSISCHE LANDES- UND HOCHSCHULBIBLIOTHEK, *2777*. Recueil ascétique[7].
Parchemin, XIII[e]-XIV[e] siècle (Liège, Saint-Jacques, Bénédictins).

a F. 89v.-91. Ammonitio salutaris: 'Ad hoc tota intentione studeas ... dormies et requiesces. Amen'.

...

F. 92v.-98. Quedam formula novitiorum quam frater David socius fratris Bertoldi dicitur composuisse: 'Primo considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus'. Explicit (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

...

a F. 100-102. Ammonitio salutaris: 'Ad hoc tota intentione studeas ... dormies et requiesces. Amen'.

L. MAINZ, STADTBIBLIOTHEK, *327*. Recueil ascétique[8].
Papier, XV[e] siècle (Mainz, Mont-Saint-Michel, Chartreux).
F. 28-28v. Auctor de interiori homine: 'Primum remedium contra invidiam ... iubar ac si ... excludit'.
F. 29-37. Nota sermonem valde bonum: 'Dominus fundavit Syon et sperabunt in ipso pauperes ... tandem leto intuitu mereamur facie ad faciem sine termino contemplari ... qui in unitate et trinitate vivit et cetera'.

a F. 37-38. [Sans titre]: 'Ad hoc studeat ... propter regnum celorum quod est amor Dei'.

M. PARIS, B.N., Ms. *lat. 3641*. David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, Lib. I, pars 1; Lib. II et III[9].
Parchemin, XV[e] siècle (1460) (Anciens Pays-Bas?).
F. 2-16v. Incipit formula novitiorum in ordine proficere volentium: 'Primo

[7] Cf. Hermann Knaus, 'Ältere theologische Texte', p. 270-277.

[8] Cf. Agostino Sottili, 'I Codici del Petrarca nella Germania Occidentale', *Italia Medioevale e Umanistica*, 11 (1968), 433-443.

[9] Cf. *Catalogue général des manuscrits latins*, 6 (Paris, 1975), p. 441-442.

considerare debes quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Domini Ihesu Christi vivit in eo' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

F. 16v.-63. De compositione hominis interioris liber Davidis ordinis Minorum: 'In priori formula novitiorum ... eas remittimus hostis roboratur' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 63-160: Lib. II).

b F. 64-64v. Status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis: 'Amplectatur religiosus ... tempore angustie'.

N. TRIER, STADTBIBLIOTHEK, *203* (1241). Recueil ascétique[10].
Parchemin, XV[e] siècle (Trier, St-Alban, Chartreux).

F. 48-76v. Tractatus de propria sua consideratione: 'Primo considerare debes semper quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi dulcissimi et amantissimi vivit in eo et ipse vivit in Deo. Amen' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

a F. 77-79. Incipit ammonitio regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... in incessione humilitas'.

b F. 79-80v. De statu et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis: 'Amplectetur religiosus ... tempore angustie. Amen'. Et sic est finis istius libelli primi Deo gratias nunc et in eternum.

O. TRIER, STADTBIBLIOTHEK, *766-767* (315). Recueil ascétique[11].
Papier, XV[e] siècle (Trier, St-Marien ad Martyres, Bénédictins).

F. 124-142v. [Sans titre]: 'Primo debes considerare quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque regulam hanc secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

a F. 143-144v. [Sans titre]: 'Ad hoc studeat ... in incessione humilitas'.

b F. 144v.-146. [Sans titre]: 'Amplectetur religiosus ... tempore angustie'.

P. TROYES, BIBL. MUN., *1397*. Recueil ascétique[12].
Papier, XV[e] siècle (Walter Vossaerds, moine des Dunes; puis Clairvaux, Cisterciens).

F. 201-210. Speculum beati Bernardi de disciplina discipulorum: 'Primo consideres quare veneris ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi in eo veniet' (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).

a F. 210-210v. Sequitur hic ammonitio regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... honestas in incessione'.

b F. 210v.-211. Hic sequitur status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis:

[10] Cf. Max Keuffer, *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, 2 (Trier, 1891), p. 129-131.

[11] Cf. Max Keuffer, *Beschreibendes Verzeichnis*, 6 (Trier, 1910), p. 92-94.

[12] *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, 2: *Troyes* (Paris, 1855), p. 581-583.

'Amplectetur religiosus ... tempore angustie'. Explicit speculum beati Bernardi de disciplina discipulorum.

Q. UTRECHT, UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK, *171* (1.M.11). David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, Lib. I, pars 1; Lib. II et III[12a]. Parchemin, ca. 1400 (copié par Henricus Walvisch, chanoine régulier à Windesheim; chartreuse Nieuwlicht à Utrecht).
F. 2-9. Incipit formula noviciorum ordine proficere volentium: 'Primo considerare debes ... castus sis in omnibus. Et quicumque hanc regulam secutus fuerit pax Ihesu Christi vivit in eo'. Explicit speculum monachorum (David ab Augusta, De exterioris et interioris hominis compositione, p. 3-36).
a F. 9-9v. Incipit ammonitio regularis discipline: 'Ad hoc studeat ... honestas in intentione'.
b F. 9v.-10. Status et vita cuiuslibet religiosi proficere volentis: 'Amplectatur religiosus ... tempore angustie'.

En outre, nous avons trouvé une traduction moyenne néerlandaise et une autre en ripuaire dans deux manuscrits du XVe siècle:

R. BRUXELLES, B.R., *II 2271*. Recueil ascétique.
Papier et parchemin (feuillet intérieur de chaque cahier), XVe siècle (Provenance inconnue).
F. 204v.-224. Hier beghint dat spieghel der moncken: 'Ten alre iersten saltu merken waer om dattu gecomen beste ... wees cuus in allen dinghen. Ende soe wie deze voergenoemde poenten ende regule hoelt die vrede Ihesu Christi levet in hem'.
a F. 224-225v. Dit es een goede vermaninghe: 'Een iegelic geestelic mensche ... ende eersam inden voertganghe'.
b F. 225v.-227. Noch een vermaninge: 'Een iegelic geestelic mensche sal aerbeiden ... alst hem anders al af gaet'. Hier eindet spieghel der moncken. Deo gratias.

S. KÖLN, HISTORISCHES ARCHIV, *W 4° 135*. Recueil ascétique[13].
Papier, XVe siècle (1469-1471) (Provenance inconnue).
F. 164-183. Hier begynt de spegel der moynche: 'Tzo dem alren eirsten saltu mirchen...'.
a F. 183-184. Hier begint eyn guede vermaninge: 'Eyn eicklich geistlich mynsche sal dar na arbeiden dat hey have reynicheit des hertzen...'
b F. 184-185. Her na volget staet ind leven eyns mynschen de zoenemen wylt: 'Eyn eicklich geistlich mynsche sal arbeiden om puyrheit des hertzen...'

[12a] Cf. P.A. Tiele, *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Universitatis Rheno-Trajectinae* (Utrecht, 1887), p. 52; A. Hulshof, *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Universitatis Rheno-Traiectinae*, 2 (Utrecht, 1909), p. 20; J.P. Gumbert, *Die Utrechter Kartäuser und ihre Bücher im früchen xv. Jahrhundert* (Leiden, 1974), p. 123-124 et pl. 122-123.

[13] Cf. Kurt Ruh, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik* (Bern, 1956), p. 151-152.

La liste précédente nous apprend que nos deux textes étaient surtout répandus dans les Pays-Bas méridionaux et dans le pays rhénan et là principalement parmi les Chanoines réguliers de saint Augustin de la Congrégation de Windesheim (6 mss.) et parmi les Chartreux (4 mss.). La traduction en moyen néerlandais et celle en ripuaire attestent le succès de ces écrits. Sans doute, le ms. K conserve la version la plus ancienne du texte latin de l'*Ammonitio*. Ce texte, rédigé à la deuxième personne, a été abrégé considérablement. Seule cette forme abrégée a connu une diffusion manuscrite importante.

Nous publions le texte latin de l'*Ammonitio* et du *Status* avec la traduction moyenne néerlandaise en regard. Le texte de l'*Ammonitio* du ms. K est également reproduit. Des variantes très nombreuses du texte latin, seules les plus importantes sont indiquées, c'est-à-dire celles qui modifient vraiment le texte.

AMMONITIO REGULARIS DISCIPLINE

Ad hoc studeat quisque bonus religiosus, ut habeat cordis puritatem, corporis munditiam, oculos stabiles et non sublimes, aures clausas fabulis sive rumoribus audiendis et, si audierit, non cito credat nec aliis referat. Custodiam verborum habeat et parum loquatur, manus et omnia membra contineat[1]. Incessum stabilem et maturum, victum sobrium et sompnium. Meditationes spirituales et assiduas, optimas lectiones, non otiosas collationes. Ad maiores subiectionem, ad seniores reverentiam, ad minores dilectionem. Amare[2] subesse cum quibus est prodesse, non severitate obrui, non levitate exinaniri. In vultu serenitatem, in corde ad omnes dilectionem, in opere habeat discretionem. Cogitet assidue[3] quomodo tempus expendat, quomodo virtutes in eo crescant vel decrescant, que virtus quod vitium

DIT ES EEN GOEDE VERMANINGHE

Een iegelic geestelic mensche sal daer na aerbeiden dat hi heb reinicheit des herten ende des lichaems. Stadeghe oghen ende niet verheven, ende die oren besloten tot fabulen ende tot nyemaeren te horen ende hoert hise dat hise niet haestelic en gelove noch anderen menschen en vertelle, ende hi neme synre woerden waer, ende spreke luttel. Ende behoede syn hande en syn ander lede. Ende hebbe eenen stadeghen ripen ganck, ende sober nodorfte ende slaep. Ende heb geestelike gepense ende die stadelic, ende lese dat beste ende en heb gheen idel clappadse. Ende hi sal wesen onderdanich sinen oversten ende in reverencien hebben olde lude ende tot sinen minren minne. Ende begeere dicke vernedert te wesen ende te vromen den ghenen daer hi mede omgeet, niet alte strenghe ende niet alte licht, maer met eenen vrolic-

1 manus continentes et omnia membra A B D N O P 2 Amet C F Q 3 quid *add.* B, quid et *add.* A C Q, quid agat *add.* F, aliquid *add.* P

magis in eo habundet. Consideret singulorum bonorum mores et virtutes et in quo illarum[4] magis regnet illam in se trahat[5]. Consideret unius humilitatem, alterius patientiam, istius caritatem, illius discretionem.

ken angesichte met minnen inder herten tot alle menschen. Ende heb in sinen werken bescheidenheit ende ghedincke stadelic hoe ende waer mede hy die tyt toebrenghe, hoe die doechden in di wassen ende minren. Welke sonde of welke doechde in hem meest regneeren ende merke aen gueder lude seden ende doechden, ende die doecht die meest in hem regneert die trecke hi aen hem. Hi merke des eenen oetmoedicheit ende des anderen bescheidenheit.

Numquam in capitulo se defendat vel excuset, vel proterve respondeat, licet inculpabilis sit. Timeat semper ne alios verbo vel exemplo scandalizet[6]. Nullum peccatum vel parvum vel minimum dicat, non enim est leve pro quo Deus offenditur. Sepius[7] confiteatur. Nichil omnino proprietatis habeat. Cito obliviscatur inurie illate. Sit multum obediens, multum patiens[8], multum humilis, multum maturus, multum devotus, in oratione frequens. Curiositatem vestium[9] penitus abiciat. Cogitet qualis ante conversionem suam fuerat et qualis in conversione[10] debeat esse. Quare et ad quid ad religionem venerit, qualis etiam cito in morte sit futurus, et quo iturus sit incertus. Sicque[11] vitam suam pertractando poterit vere religiosus esse. Et heu cur homo non semper attendit quare et ad quid venerit[12], quare et ad quid[13] seculum[14] et omnia que sunt seculi deseruerit. Venit enim homo ad religionem, ut Deo deinceps vivat et sibi moriatur[15]. Vivat interius per indefessum exercitium[16] cordis et spiritus ad celestia semper tendens[17]. Vivat exterius per exteriorem sanctam

Nummermeer en bescherme hi hem inden capittel of ontschuldighe hem of antwoerde verkeerdelic al is hi ontsculdich. Hie ontsie altoes dat hi niemant en schende met woerden of met exempelen. Hi en heite gheen sonde cleine of die minste, want ten is niet licht noch cleine doer God in vertorent wort. Diewille sal hi biechten ende heb met allen gheen eighenscap. Ende haestelic sal hi vergheten dat ongelic dat hem ghedaen wort, ende wese seere gehoersamich ende seer devoet ende stedich in gebede ende versma scoenheit der clederen. Ende gedencke hoe hi was eer hi bekeert was ende hoe hi nu wesen sal nu hi bekeert es ende waer om hi ghekomen es in die geestelike versameninghe ende hoe hi scier wesen sal als hi sterven sal ende waer hi dan varen sal des hi onseker es ende aldus overlope hi syn leven so mach hi waerachtelic geestelic wesen. Owi waerom en denct die mensche niet altoes waer om ende waer toe hi gecomen es in die geestelike versameninge ende waerom dat hi die werelt ende al datter werelt toebehoert achter ghelaten heeft. Hi quam in die geestelike versa-

4 in quolibet eorum B D N P, in quo aliqua illarum F 5 Consideret singulorum … trahat *om.* O 6 Timeat … scandalizet *om.* C 7 Sepissime D 8 multum patiens *om.* B O P 9 vestium *om.* B 10 conversatione A B 11 Quia B 12 quare et ad quid venerit *om.* N O 13 et ad quid *om.* D P 14 quare et ad quid seculum *om.* F 15 et sibi moriatur *om.* P 16 desiderium N O 17 semper tendens *om.* B O P

operationem totius corporis[18] voluntarie et gratanter. Moriatur etiam sibi interius per veram pacem cordis et contemptum omnium terrenorum, que eum quantulumcumque[19] possunt ab incepto salutis itinere impedire. Item moriatur exterius per omnimodam aliis subiectionem et suiipsius abiectionem semper existens[20] humilis in timore Dei. Item debet religiosus quisque in oratorio esse devotus, in capitulo veridicus, in refectorio temperatus, in auditorio[21] breviloquus, in dormitorio[22] quietus, in cogitationibus castus, in omnibus circumspectus et consideratus. Passiones tamen carnis, turbationes[23] et incommoda utriusque hominis sciat se passurum propter regnum celorum et amorem Dei.

meninge om met God voertaen te leven hem selven te sterven. Hi leve van binnen sonder ophouden met herten ende met geeste opgherecht tot hemelschen dinghen ende leve van buten met heilighen werken des gehelen lichaems ende hi sterve syns selves van binnen overmits waerachteghen vrede des herten ende versmadenisse alre eertsche dinghen die hem hinderen moghen anden wege der salicheit dien hi begonnen heeft ende sterve van buten overmits onderbugelicheit syns selves ende wese altoes oetmoedich in deser vreesen Gods. Ock sal een igelic geestelic mensche devoet wesen inden bedehuse. Inden capittel waerachtich. Inden reventer matich. Inden dormter rustich. Inder gedachten suver. In allen dinghen voerhoedich, ende hi leer liden die pine ende die droefheit des vleischs om dat rike Gods.

De pace[24] habenda super omnem actum[25].

In corde sit sollicitudo, sapientia, letitia. In ore ad loquendum tarditas, premeditatio, taciturnitas. In opere diligentia cum[26] frequentatione, simplicitas in conversatione, honestas in incessione[27].

In synre herten sal wesen sorchvoldich blytscap ende wysheit in sinen monde. Traech ende voerpensende inden spreken ende bereit te swighen. Inden werken vlitich, simpel inden wandelingen ende eersaam inden voertganghe.

Ms. K. AMMONITIO SALUTARIS

Ad hoc tota intentione *studeas*, carissime, *ut habeas oculos stabiles et non sublimes*, ut sint oculi tui columbarum. *Aures clausas fabulis sive rumoribus audiendis, et si audieris, non cito credas nec aliis referas. Custodiam habeas verborum* tuorum, *parum loquaris. Manus* habeas *continentes et omnia membra* tua. *Incessum* habilem *et maturum. Assidue cogita quid agas, quomodo tempus tuum expendas*, utrum *virtutes in te crescant vel decrescant. Que virtus quod vicium magis in te habundet. Considera singulorum bonorum virtutes*, et que *in quolibet*

18 totius corporis *om.* H 19 quantumcumque A C, catulumque P 20 existens *om.* B 21 vel paralatorio *add.* A C F H N O Q, vel locutorio *add.* E 22 breviloquus, in dormitorio *om.* B 23 tribulationes B D 24 Hec enim sunt B P 25 super omnem actum *om.* E, De pace habenda super omnem actum *om.* F 26 in B N O P 27 intentione F H Q, De pace ... in incessione *om.* C D, humilitas *add.* N O

illorum magis regnet et *illam in te trahas. Considera unius humilitatem, alterius patientiam*, alterius *caritatem*, alterius *discretionem*, alterius obedientiam, alterius benignitatem, alterius devotionem et sic de singulis virtutibus.

Numquam in capitulo te defendas vel proterve respondeas, licet inculpabilis sis, quia iustus in principio accusator est sui. *Timeas semper ne* aliquos *verbo vel exemplo scandalizes. Nullum peccatum minimum* vel leve facias, vel *dicas, non enim leve est pro quo Deus* dilectus sponsus tuus *offenditur. Sepissime confitearis*, quia per confessionem renovatur anima. *Nichil omnino proprietatis habeas. Cito obliviscaris iniurie* tibi *illate*. Nulli invideas de gratia quam Dominus ei contulit, vel profectu vel bono alterius. *Sis multum obediens, multum patiens, multum humilis*, verecundus, *maturus, devotus, frequens in oratione*, vel meditatione, vel lectione, vel labore. *Curiositatem omnino abicias*. Nullum despicias, sed desideres ab omnibus despici. Omnibus sis subiectus. Superiori pari inferiori. Semper desideres paupertatem spiritus. *Cogita* etiam *qualis fueris ante conversionem, qualis in conversione* et qualis *esse deberes. Debes* enim in oratione *esse devotus, in capitulo veridicus, in refectorio temperatus*, in infirmitorio gratiosus. *In locutorio breviloquus. In dormitorio quietus. In cogitationibus castus et in omni loco circumspectus et consideratus*...

STATUS ET VITA CUIUSLIBET PROFICERE VOLENTIS

Amplectatur[1] religiosus primo cordis puritatem[2] et contra cor purum et conscientiam[3] nihil agat. Mala preterita defleat, futura precaveat, presentibus se opponat, conscientiam mundam frequenter confitendo faciat. Otiositatem[4] et occupationes exteriores fugiat, numquam levitatibus se immisceat[5], sed potius secum consistere discat. Nunc legendo, nunc orando[6], nunc meditando Deum in hospitio cordis recipiat. Ad veram libertatem et pacem spiritus se frequenter exerceat. Interdum competenti hora et, si potest fieri cotidie, se discutiat utrum in Deo proficiat vel deficiat. Non omnia que aguntur[7], sed potius electa imitando inspiciat. Horas intentissime dicat[8].

NOCH EEN VERMANINGE

Een iegelic geestelic mensche sal aerbeiden om puerheit des herten ende niet en doe hi daer teghen. Ende bescreie voerleden sonden ende hoede hem voert van toecomende sonden ende wederstae die teghenwordeghe sonden. Hi make syn consciencie reine met dicwyl te biechten ende scuwe ledicheit ende becommeringhe met wtwendighen dinghen. Hi en menghe hem niet met lichtverdicheit, maer leer bi hem selven bliven. Nu lesende, nu bedende ende nu pensende ende ontfa Gode in die herberghe syns herten. Hi oefen hem dicwile tot gewaerre vriheit ende vrede des herten ende des geestes. Somwilen neme hi ene bequame vre, ende macht wesen alle daghe dat hi hem selven ondersoeke weer hi toe-

1 Amplectetur B N O P 2 in confessione *add.* F G Q 3 et conscientiam *om.* B N O P, puram *add.* G M 4 Curiositatem A 5 numquam levitatibus se immisceat *om.* B P 6 nunc scribendo *add.* O 7 omnia iunguntur P 8 dicat *om.* A B P

Maturus sit in omnibus[9] moribus, rarus et humilis in sermone, assiduus in oratione, iucundus et benivolus in labore. Oculi[10] stabiles et ad terram defixi, auditus castus, nullis rumoribus sed bonis collationibus inclinatus, silentium omnimodum[11] vel verbum ordinatum appetas[12]. Risus rarus atque seriosus, manus continentes, gressus mites omnesque actus corporis disciplinati. Hec pertinent[13] ad seipsum.

nemt in geesteliken leven of dat hi afnemt. Niet alle dinge en sal hi ansien die men doet, maer wtvercoren punten die hi na mach volghen. Hi lese syn getiden devotelic, hi si ripe in al sinen seden ende heb luttel ende oetmoedeghe woerden. Hi wese stichtich inden gebede, vrolic ende goetwillich inden arbeide. Hi heb stedeghe oghen ende die ter eerden geslaghen, ende een suver horen niet geneiget tot nyemaren maer tot goeden collacien. Hi swighe al stille ende sprecke oerberlike woerde. Syn lachen sal wesen selden ende ernstichtich, ende al syn werken sullen wesen sedich. Deze punten hoeren den mensche toe als tot hem selven.

Deinde studeat magis se vilem ceteris reputare, omnibus[14] reverentiam et[15] servilem se exhibere, tam prelatis quam subditis se subiacere[16], sine murmure obedire, increpationes amare. Ab incusatis se humiliter excusare et bonos et malos equanimiter tolerare, nulli obesse sed omnibus velle prodesse. Amicos et inimicos diligere, nulli detrahere sed seipsum potius dampnare et reprehendere. Cum omnibus salva veritate pacem habere, privatis operibus semper communia preferre. In conventu semper se disciplinatum ostendere. In virtutibus cotidie velle proficere et in disciplina perseverare et exempla bona proximis demonstrare.

Hier na sal hi hem selven snoder rekenen dan iemant anders. Allen menschen wees dienstachtich, ende doe reverencie. Wees onderdanich dinen oversten ende ander minre menschen ende wees ghoersam sonder murmureren ende minne dat men di beschelt. Wanneer dat men di met eneghen dinghen betyt daer du onsculdich in bist so ontsculdighe di oetmoedelic ende met geliken mode die goede menschen ende die quaden te dragen. En wilt niemande scade doen maer alle menschen begheer te vromen ende minne vrient ende viant, ende en wilt niemende achter rugghe spreken, maer di selven berispe ende ordele, mit allen menschen hebt vrede behoelden der waerheit. Doe liever dat ghemene werck dan dyns selves. Inder vergaderinge hoelt di sedich ende hebt altoes wille toe te nemen in doechden ende draget voer dinen even mensche een goet exempel

Sit in homine religioso cordis puritas, morum maturitas, nulla otiositas, oculorum stabilitas, verborum opportuni-

9 omnibus *om.* A B N O P 10 Oculi stabiles ... ceteris reputare *om.* E I 11 teneat *add.* N O 12 proferat N O, appetas *om.* A B P 13 Hoc pertinet B 14 in *add.* B 15 et *om.* B 16 subicere B

tas[17], gressuum humilitas, familiaritatum et occupationum paucitas, evagationum[18] raritas, petitionum nulla importunitas[19], operum iucunditas. Et in supradictis omnibus cum discretione assiduitas.

ende wees bescheiden in allen desen punten.

Bernardus. Cogita[20] in societate positus quia non poteris semper permanere cum illis. Et interim elige tibi socium, qui cum omnia tibi subtracta fuerint, fidem servat suis dilectoribus, nec recedit tempore angustie.

Sunte Bernaert segt: Bedinct alstu bist in goeder geseelscap dattu niet en moges bliven altoes met hem ende verkiese daer en binnen eenen gheselle die trouwe hoelt sinen gheminden ende den mensche niet af en gaet inder noet, alst hem anders al af gaet.

Dans tous les manuscrits l'*Ammonitio* et le *Status* sont anonymes, à moins qu'ils n'aient été transmis comme faisant partie du *Speculum monachorum*. L'*Ammonitio* donne toute une série de conseils et d'exhortations pour un bon religieux; leur caractère monastique est évident. Ce texte concis s'inspire du *Speculum*, sans qu'il en soit pour autant un abrégé fidèle. Plusieurs expressions semblent toutefois empruntées au *Speculum*. Ainsi, le passage '*quare et ad quid ad religionem venerit*' rappelle le début du *Speculum*, et on y lit aussi '*in dormitorio esto quietus*' (cap. 15) et '*incessus tuus sit maturus*' (cap. 15). Beaucoup de thèmes du *Speculum* se retrouvent dans l'*Ammonitio*, sans que pour cela des passages aient été transcrits littéralement. Les thèmes 'vivre pour Dieu' et 'mourir à soi' sont même développés plus longuement que dans le *Speculum*[14].

Le contenu du *Status* présente une grande affinité avec l'*Ammonitio*. Il est frappant de constater que bien des exhortations reviennent presque dans les mêmes termes. Toutefois les conseils que donne le *Status* sont répartis entre deux séries nettement distinctes. La première série qui va jusqu'à '*Hec pertinent ad seipsum*', se rapporte surtout à la vie personnelle du religieux. L'autre série donne des conseils pour la vie en

17 oculorum stabilitas, verborum opportunitas *om.* N O, verborum opportunitas *om.* B
18 vagationum P 19 opportunitas I 20 Cogita ... angustie *om.* B G H

[14] Dans le texte du ms. D, après les mots 'humilis in timore Dei', nous lisons l'addition suivante 'Item sit religiosus philomena in choro, turtur in oratorio, pellicanus in capitulo, pavo in dormitorio, grus in locutorio, passer in refectorio, aquila in studio, columba itinerando, accipiter in predicando'. Après la phrase suivante, vient encore une longue addition 'Item religiosus debet esse sibi parcus, proximo largus, Deo devotus, vultu modestus, debet esse suffusus lacrima, pectus debet esse raucum suspiriis, victus tenuis, vestis vilis et aspera, lectus difficilis, sompnus brevis, incessus humilis, oratio iugis, lectio moralis, meditatio sancta et necessaria'.

communauté et pour les relations avec les autres. Le passage '*Sit in homine religioso ... operum iucunditas*' n'a pas été repris dans la traduction en moyen néerlandais, qui est du reste une traduction très fidèle. Le *Status* se termine par une citation attribuée à saint Bernard de Clairvaux, citation que nous n'avons pu identifier.

Revenons au ms. K. Alors que la plus grande partie de ce manuscrit doit dater de 1280, une main y a ajouté au début du XIV[e] siècle le texte d'une *Ammonitio salutaris* et une autre main l'a recopié une seconde fois vers la même époque. Le texte de K reproduit plus haut n'est que le début d'un texte assez long qui contient de nombreux conseils concernant principalement la vie de prière. La dernière partie offre des sujets de méditation pour occuper l'esprit pendant la récitation des sept heures canoniales. C'est probablement vers la fin du XIV[e] siècle que le début de cette *Ammonitio* a été abrégé et coulé dans un style plus serré. Cette dernière rédaction a eu quelque succès auprès des Dévots Modernes et des Chartreux. Dans de nombreux manuscrits nous trouvons la forme abrégée de l'*Ammonitio* ensemble avec le *Status*. Il n'est guère probable que David d'Augsbourg puisse revendiquer la paternité de ces deux textes. Ils ne se rencontrent dans aucun des manuscrits ayant le texte complet du *De exterioris et interioris hominis compositione*. Les mss. M et Q contiennent, outre le *Status*, la première partie du Livre I, ainsi que les Livres II et III. Les éditeurs de Quaracchi ont écarté nos deux textes. D'ailleurs, la plus ancienne version dans le ms. K ne présente pas une affinité plus grande avec l'œuvre du franciscain.

Compte tenu de la nature et du but de ces textes, ainsi que du milieu où ils furent répandus, c'est parmi les premiers Dévots Modernes que leur origine doit vraisemblablement se situer. Chez les Dévots Modernes et chez les Chartreux, de nombreuses *ammonitiones* de ce genre passaient de main en main [15]. La concision, le style simple et dépouillé de l'*Ammonitio* et du *Status*, ainsi que leur inspiration monastique, expliquent en grande partie leur succès auprès de ces personnes religieuses. Ces exhortations, ayant principalement en vue la pratique de la vie religieuse, étaient accessibles à tous et étaient un excellent vade-mecum pour un examen de

[15] Les nombreux livres de collations circulant dans le milieu des Dévots Modernes en sont un exemple. Les écrits de David d'Augsbourg ont fortement influencé les auteurs de la Dévotion Moderne tels que Geert Groote, Florens Radewijns, Gerard Zerbolt de Zutphen et Dirk van Herxen. Voir à ce sujet C. Smits, 'David van Augsburg en de invloed van zijn Profectus op de Moderne Devotie', in *Collectanea Franciscana Neerlandica. I. Uitgegeven bij het zevende eeuwfeest van Sint-Franciscus 1226-1926* ('s-Hertogenbosch, 1927), p. 171-203.

conscience ou pour une évaluation de l'observance de la règle. Le reste du contenu des manuscrits, dont la plupart peuvent être qualifiés de recueils ascétiques, souligne le caractère moralisateur pratique de ces textes.

En publiant ces textes méconnus, nous voulons apporter notre contribution, aussi minime qu'elle soit, à une meilleure connaissance de la vie religieuse dans nos contrées pendant le XVe siècle.

Hubert Silvestre

LE JOUR ET L'HEURE DE LA NATIVITÉ ET DE LA RÉSURRECTION POUR RUPERT DE DEUTZ

Les premiers chapitres du premier livre du *De divinis officiis* de Rupert de Deutz[1] sont consacrés aux Heures de l'Office. Dans le chapitre 8, intitulé *De vigiliis nocturnis*, Rupert fait état de deux thèses, qu'il explicitera et défendra ultérieurement, sur les moments précis où sont survenues la Nativité du Christ et sa Résurrection. Voyons d'abord la Nativité.

Le jour et l'heure de la Nativité

Il résulte du récit de Luc et notamment de l'épisode des bergers (2, 8-9) que la naissance de Jésus s'est produite la nuit. Sans citer l'évangéliste, Rupert reprend certains termes auxquels il recourt: (Vulgate): vigilias noctis [...] claritas; (Rupert): vigilias nocturnas [...] claritas. Il introduit l'idée de 'minuit' en se référant au verset 62 du Psaume 118: 'Media nocte surgebam ad confitendum tibi'[2] et en établissant, grâce à une référence à

[1] Le *De divinis officiis* est la première œuvre importante de Rupert de Deutz († 1129) qui la composa à l'abbaye de Saint-Laurent, à Liège, en 1110-1111. Une édition critique en a été fournie, en 1967, par Rh. Haacke, O.S.B., dans la *Continuatio Mediaevalis* du *Corpus Christianorum* (= CCCM), t. VII, LVII-479 p.

Dom Hildebrand Bascour (Mont César, Louvain), M. Emmanuel Poulle (École des Chartes, Paris) et Miss Beryl Smalley (Oxford) m'ont aimablement donné les renseignements que je sollicitais. Je leur adresse mes remerciements.

[2] Il faut observer que Rupert ne fait pas fond sur deux versets du livre de la Sagesse (18, 14-15: Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, / omnipotens sermo tuus de caelo, a regalibus sedibus [...]) qui ont fourni la matière à l'Introït de la messe du dimanche dans l'Octave de la Noël ('Dum medium silentium') ainsi qu'à l'Antienne du Magnificat de l'Office monastique de ce même dimanche. Rupert évoque cet Introït (cf. *De divinis officiis*, III, 23, p. 98), mais sans en tirer une précision concernant la chronologie de la Nativité. Il exprime simplement l'avis que la 'nuit' qui y est mentionnée signifie que le moment de la Résurrection finale est inconnu; on chante ce qui s'est passé [*i.e.* La Nativité, la première venue] comme signe, comme garant de ce qui adviendra [*i.e.* la seconde venue]: 'Cuius adventus, quia sciri a nobis non potest tempus, merito nocti comparatur, atque ideo in introitu *Dum medium silentium*, quod praeteritum est canitur propter hoc simile futurum'. On remarque que Rupert n'adopte pas les vues du Pseudo-Jérôme dont fait état Abélard dans son *Sic et Non* (cf. c. 85, éd. B.B. Boyer - R. McKeon, Chicago, 1977, p. 306), selon lesquelles le moment de la Parousie

un exploit célèbre de Samson qui eut lieu au milieu de la nuit[3], un parallèle entre le moment de la naissance du Christ et celui de sa Résurrection: 'Nam Dominus noster media nocte de Virgine natus itidem ut Samson quondam obsessus ab Allophylis media nocte confractis portis inferi surrexit a mortuis'[4].

Laissons de côté pour l'instant la question de l'heure de la Résurrection et tenons-nous en au jour et à l'heure de la Nativité. Ce n'est qu'au chapitre 16 du livre III que Rupert précise sa démonstration. Bien que les évangiles, concède-t-il, ne nous éclairent pas sur le problème, un simple calcul nous permet de déterminer que le moment de la Nativité se situa au milieu de la nuit de samedi à dimanche:

> *Quod dominica nocte Christus natus sit.* Dominica nocte natum esse Christum probabile est, quamvis sacri evangelii de hoc historia tacuerit. Namque si per regulam computi retro percurras, invenies eius anni, quo natus est, concurrentes quinque. Quos addens regularibus Decembris septem vel, ut compendiosius fiat, regularibus Ianuarii tribus invenies diem illum, quo Decembrem inchoamus, quintam fuisse feriam et eum, quo Ianuarium, primam id est diem dominicam sublatis videlicet septem ex eo numero, qui regularibus et concurrentibus compositis accrescit. Cum autem December quinta feria vel Ianuarius inchoatur prima, necesse est diem natalis Domini, qui post Kalendas Decembris 25us et ante Kalendas Ianuarii est octavus, primam feriam, id est diem existere dominicam[5].

pourrait être situé exactement à la quatrième veille, sur le modèle de la Nativité et de la Résurrection. Au c. 16 du livre VII du *De divinis officiis* (cf. p. 243), Rupert dit explicitement que le 'tempus...secundi adventus...praevideri non poterit'.

[3] A Gaza, une embuscade fut dressée pour perdre Samson qui passait la nuit dans la maison d'une courtisane. On l'attendait au matin à la porte de la ville, mais, lui, se réveilla à minuit ('dormivit [...] usque ad medium noctis') et, se saisissant des battants de la porte, les coltina jusqu'au sommet de la montagne qui regarde Hébron (*Iud.*, 16, 1-3).

[4] Cf. *De divinis officiis*, I, 8, p. 9. L'expression 'portae inferi' se retrouve dans *Is.* 38, 10 et *Matth.* 16, 18.

[5] *De divinis officiis*, III, 16, CCCM 7, p. 86-87. J'ai soumis le texte de Rupert à M. E. Poulle, professeur à l'École des Chartes. Voici son avis autorisé qu'il a bien voulu me permettre de reproduire: 'Le calcul de Rupert, sans être faux, pèche d'une part par une formulation maladroite, d'autre part par une omission de la convention de base. Si l'année de l'Incarnation a 5 de concurrent, on a bien 5 + 7 (régulier de décembre) = 12, dont on retire 7, reste 5: dans les années ayant 5 pour concurrent, le 1er décembre est un jeudi (calendrier B). Normalement, le régulier de janvier est 2, mais Rupert ne s'intéresse pas au mois de janvier de l'année considérée, mais à celui de l'année suivante, dont le concurrent devrait être 6; le calcul devrait être: 6 + 2 − 7 = 1. Mais comme Rupert fait le calcul avec le même concurrent qui lui a servi pour décembre, il faut admettre qu'il utilise pour janvier un régulier qui serait celui qu'aurait janvier dans une liste qui l'inclurait comme un 13e mois à la suite de décembre: 2-5-5-1-3-6-1-4-7-2-5-7-3; j'ignore si de telles listes existent dans la littérature computiste. En tout cas son calcul est alors exact: 5 + 3 − 7 = 1. Reste la convention de base, en fonction de laquelle on peut écrire que l'année de l'Incarnation a eu 5 pour concurrent. Il y a toujours eu, et il y a encore, hésitation au sujet de l'année où a eu lieu l'Incarnation (cf. F.K. Ginzel, *Handbuch der ... Chronologie*, t. III, Leipzig, 1914,

Il était requis, dans une perspective typologique, que le premier jour de la deuxième année de notre ère fût un dimanche, étant donné que la création débuta dans la nuit du premier de tous les dimanches lorsque résonna le 'Fiat lux'[6]. Le premier janvier de l'an 2 étant un dimanche, le 25 décembre le précédant l'était également. C'est donc exactement au milieu de la nuit du samedi au dimanche du 25 décembre de l'an 1 que la 'Lumière du monde' apparut dans nos ténèbres:

> Nocte ergo dominica natus est Christus consonante mirabilium suorum ordine, ut quo die dixit: Fiat lux et facta est lux, eiusdem diei nocte exoriretur in tenebris lumen rectis corde et visitaret nos oriens ex alto illuminare his, qui in tenebris sedent et in umbra mortis. Nocte vero congrue natus est, ut ipso ortus sui tempore ad illuminandum noctem nostram se advenire signaret[7].

Par la suite, Rupert revint à plusieurs reprises sur cette interprétation qui avait l'avenir pour elle.

> *De divinis officiis*, III, 19 (p. 92):
>
> *Quod Dominus feria sexta conceptus sit et dominica natus.* Superius iam dictum est dominica nocte Christum natum fuisse, videlicet ut qua die dixit Deus: Fiat lux et facta est lux, eadem die vera nobis lux in tenebris exoriretur. Addere nunc libet et illud, quod hic idem mirabilis plastes noster, qui ut dictum est dominica nocte natus est, feria sexta conceptus est. Nam si superius scriptos illius anni quinque concurrentes uni Aprilis regulari adicias, fiunt sex. Cum autem sexta feria mensis Aprilis incipitur, profecto octavo Kalendis Aprilis sexta nihilominus feria habetur, quando dominicam annuntiationem habemus. Igitur pium atque pulchrum ordinem providamque dispositionem in hoc salutis nostrae opifice mirantes veneramur, qui die, qua veterem formavit Adam de limo terrae, novum

p. 179). L'interprétation banale est que la naissance du Christ s'est produite huit jours avant l'ère chrétienne, mais une autre interprétation, et c'est manifestement celle de Rupert, veut qu'elle ait eu lieu en l'an 1; en ce cas, les bases de son raisonnement (concurrent 5, lettre dominicale B) sont exactes. Il est d'ailleurs possible que le fait que le 25 décembre de l'an 1 soit un dimanche ait précisément fait adopter ce jour-là pour le jour de la naissance du Christ, de préférence au 25 décembre — 1'.

[6] L'opinion que la création débuta un dimanche remonte à l'antiquité chrétienne la plus reculée et se lit notamment déjà chez Justin (cf. A. Verheul, 'Du Sabbat au Jour du Seigneur', dans *Questions liturgiques*, t. 51, 1970, p. 3-27, voir p. 20-21). Rupert s'insère dans cette tradition: 'Magnum illud est et admiratione dignum, quod die dominica, quae prima est, in qua creationem mundi coepit Deus operari, ingreditur salvator ad laborem passionis et per totam hanc hebdomadam, quae maior hebdomada dicitur, salutem nostram operatus die septimo cessavit et in sepulchro requievit' (*De divinis officiis*, V, 9, éd. Rh. Haacke, p. 158-159). L'ouvrage de base sur le dimanche est celui de W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (Zurich, 1962), dont on lira le compte rendu de B. Botte dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 68 (1963), p. 559-561.

[7] *De divinis officiis*, III, 16, p. 87.

sibi reformare coepit hominem de vera carne Virginis Mariae eadem nihilominus die redempturus mortis passione.

Comme on le voit, Rupert parvient à déterminer du même coup le jour de la conception du Christ (ou celui de l'Annonciation), soit un vendredi. Le nouvel Adam ne pouvait avoir été conçu que le jour même où le premier homme fut créé (cf. *Gen.*, I, 26-31).

Un texte analogue est reproduit dans son *In Iohannem*, VII (7, 1-2)[8].

> Scenophegiam quippe, id est tabernaculorum festivitatem in septimo mense, non suum sed praecursoris sui Iohannis tempus esse noverat, quo ille patri Zachariae per angelum praenuntiatus et postmodum sterili utero conceptus est. Suum autem tempus ipse verus agnus Dei paschalem primi mensis solemnitatem, in qua Deo Patri pro omni mundo sacrificium fieret, iamdudum prospexerat, quo nihilominus tempore idem ipse ab angelo annuntiatus et in utero Virginis conceptus fuerat. Nam revera secundum regulares cunctorum computistarum circulos constat, quia sexta feria, quota die primus homo conditus est mense paschali, id est luna iam nona octavo Kalendas Aprilis Iesus Christus Dominus noster agnus Dei sacrificium futurus universae salutis conceptus est evangelizante angelo beatae Virgini. Hoc igitur tempus suum vitae et mortis suae dispositor Dominus recte sustinens nolebat ad hunc diem festum Scenophegiae ascendere, id est eo tempore transeundo ex hoc mundo ad Patrem gloriam suae immortalitatis intrare.

Un autre passage du *In Iohannem* fait songer à l'extrait du *De divinis officiis* invoqué au début de cet article (I, 8):

> *In Iohannem*, VII (7, 29)[9]:
> Traditio quippe illorum [*i.e.* Iudaeorum] erat Christum media nocte venturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando pascha celebratum est [...].

Dans un écrit plus tardif, son ***In XII Prophetas minores, In Aggaeum*** (2, 19), PL 168, 695 D[10], Rupert revient encore sur cette question qui lui tient à cœur:

> [...] *die*, inquam, *vicesima et quarta noni mensis* (2, 19), id est Decembris, Christus de Virgine natus est, scilicet octavo Kalendas Ianuarii. Media

[8] Éd. Rh. Haacke, CCCM 9, p. 383-384. La rédaction du commentaire sur l'évangile de Jean a chevauché partiellement celle du *De Trinitate et operibus eius*, œuvre considérable qui a réclamé trois années et qui fut achevée en 1117.

[9] Édition citée de Haacke, p. 402. Le texte (cf. l. 1442-1445) est le même que dans le *De divinis officiis*, I, 8, p. 9, l. 105-108, sauf que deux mots ('in typum'), qui ne se lisent d'ailleurs pas dans S. Jérôme, sont omis dans l'*In Iohannem*.

[10] La partie du commentaire à laquelle appartient le passage ici allégué a été rédigée en 1123/1124. On l'aura remarqué, Rupert fait allusion à la manière différente dont a été envisagé le jour avant et après la Résurrection: avant on le comptait à partir de l'aube, après à partir du crépuscule de la journée précédente. Ce point de vue est défendu par S. Augustin dans son sermon 221 (cf. PL 38, 1089-1090).

> nocte natus est, et illa nox erat praeteritae diei, quia non ita ut nunc a resurrectione eiusdem Domini nox tunc praecedebat diem, sed dies noctem.

A partir de cette époque et jusqu'à la fin du moyen âge, voire au-delà, l'opinion admise fut que la Nativité avait eu lieu exactement au milieu de la nuit d'un samedi au dimanche, celui-ci étant bien entendu le 25 décembre.

Quelques rares auteurs ne se rallièrent pas à la théorie élaborée par Rupert. C'est notamment le cas d'un Pseudo-Hugues de Saint-Victor, sur l'identité duquel on ne possède aucune information, et ce en dépit du fait qu'il reproduit, souvent littéralement, quelque 50 chapitres du *De divinis officiis*[11]. Le chapitre 16 du livre III de cette œuvre qui a trait à la chronologie de la Nativité est omis par le Pseudo-Hugues dans le chapitre 22 de son traité, lequel chapitre est pourtant constitué d'une bonne part de la substance des chapitres 15 et 17 de ce même livre III du *De divinis officiis*[12]. L'omission paraît délibérée. L'auteur se sera avisé du caractère inédit des précisions données et il aura jugé expédient de les passer sous silence. Robert Paululus ne fait pas non plus mention de ces précisions dans son *De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*[13], mais il n'est pas sûr qu'il ait connu le *De divinis officiis* ou, en tout cas, qu'il ait jugé bon de s'en inspirer.

Le responsable du succès de la nouvelle théorie fut sans contredit Pierre Comestor († 1178)[14] qui l'adopta, en recourant aux termes mêmes de Rupert, dans son *Historia scholastica*:

[11] Dans la Patrologie latine, cette œuvre est commodément intitulée *De diversis* (PL 177, 867-900). Les passages qui reproduisent plus ou moins textuellement des chapitres du *De divinis officiis* ont été précisés dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 45 (1978), p. 236.

[12] Cf. PL 177, 877. C'est d'abord le chapitre 17, puis le chapitre 15 qui ont été exploités par le Pseudo-Hugues, lequel a également fait appel au chapitre 22 de ce même livre III du *De divinis officiis* (voir, par exemple, la même citation de *Is.*, 9, 6).

[13] Cf. PL 177, 381-456. Robert Paululus vivait à Amiens dans le dernier tiers du XIIe siècle. C'est à lui qu'É. Amann, dans sa notice du *Dictionnaire de théologie catholique* (t. 13, 1936, col. 2753), a proposé d'attribuer le traité anonyme imprimé dans la Patrologie latine au sein de la production de Hugues de Saint-Victor. Dans son récent livre consacré à la tradition manuscrite des œuvres hugoniennes et où sont envisagés plusieurs pseudépigraphes, R. Goy (Stuttgart, 1977) n'en dit pas davantage.

[14] Petrus Comestor, *alias* Manducator (Pierre le Mangeur), chanoine augustin à Saint-Loup à Troyes, suivit les leçons de Pierre Lombard à Paris. Chancelier de Notre-Dame en 1168, il décéda le 22 octobre 1178. Son *Historia scholastica* fut achevée probablement entre 1169 et 1173. Consulter, à son sujet, B. Smalley, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 45 (1978), p. 150.

> De nativitate Salvatoris. [...] Natus est autem nocte Dominicae diei, quia si tabulam computi retro percurras, invenies huius anni concurrentem quintum, regularem Ianuarii tertium. Quibus iunctis et sublatis septem, remanet unum. Itaque Kalend. Ianuarii in Dominica invenies quae concurrunt. Nam ea die qua dixit: "Fiat lux, facta est lux" (*Gen.* 1, 3), "visitavit nos Oriens ex alto" (*Luc.* 1,78)[15].

Pierre Comestor ne cite pas le nom de Rupert, ce qui peut s'expliquer par le fait que le *De divinis officiis* est resté anonyme dans une quinzaine de manuscrits[16]. Rupert, dont c'était le premier écrit important, l'avait publié à la fin de 1111 ou en 1112[17] sans l'avoir dédicacé à un haut personnage jouant le rôle de garant. L'Ordinaire du lieu qui eût été tout désigné pour cet office ne pouvait entrer en ligne de compte: il s'agissait du simoniaque Otbert avec qui Rupert était en froid[18]. Ce n'est qu'en 1126 que le moine liégeois dédia l'œuvre à celui qui fut son protecteur attitré et son ami intime, l'abbé Cunon de Siegburg monté cette année même sur le trône épiscopal de Ratisbonne[19]. Il est pourtant certain que Pierre Comestor connaissait le *De divinis officiis* et qu'il l'avait lu. Outre

[15] *Hist. schol.*, *Historia evangelica*, c. V. *De nativitate Salvatoris*, PL 198, 1540 B.

[16] Étant donné l'anonymat qui l'affecta dans un certain nombre de copies manuscrites, le *De divinis officiis* fut naturellement attribué à quantité d'auteurs: Bède, Pierre Damien, Durand de Mende (l'auteur du *Rationale divinorum officiorum*), Fulgence, Isidore de Séville, etc. Il était très apprécié de Wyclif qui inclinait à l'imputer à S. Ambroise (cf. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 12, 1978, p. 321, n° 885). De tous les écrits de Rupert, il fut le plus répandu et le seul qui jouit d'une grande diffusion en France où il allait être traduit, au XVI[e] s., par Jean Bouillon (Paris, 1572). Dans ce pays, c'est son anonymat qui, selon moi, explique paradoxalement sa vogue, car le conflit bien connu qui opposa Rupert, au début de sa carrière, aux maîtres de Laon avait eu pour lui des conséquences néfastes: ses productions furent victimes en France d'une conspiration du silence d'autant plus rigoureusement observée que, dans la mouvance de Paris, s'affirmaient d'ores et déjà les privilèges de l'École. On ne saurait perdre de vue que l'influence d'un auteur est parfois fonction, pour une part notable, de ses écrits non identifiés par ses premiers lecteurs. C'est le cas pour Rupert avec le *De divinis officiis*. C'est également celui de Jean Scot Érigène dont l'homélie sur le Prologue de Jean, récemment rééditée par É. Jeauneau (Paris, 1969), a connu un succès plus grand que celui de la plupart de ses autres œuvres parce que son anonymat l'avait fait échapper aux censures qui frappaient l'ensemble de la production de l'illustre Irlandais.

[17] Le miracle survenu dans la nuit du samedi de Pâques de l'année 1111 à l'abbaye de Saint-Laurent, à Liège, que Rupert raconte au chapitre 4 du livre VIII du *De divinis officiis* (p. 268-270) ([...] dum haec scribimus [...] hoc sancto paschae sabbato [...] annus ab incarnatione Domini millesimus centesimus undecimus [...]), autorise cette datation relativement précise.

[18] Excommunié en 1095 au concile de Plaisance, Otbert (1091-1119) fut absous en novembre 1106. C'est alors seulement que Rupert consentit à se faire ordonner par lui, mais même par la suite, ainsi qu'on nous le laisse entendre dans la lettre de dédicace du *De divinis officiis* à Cunon de Ratisbonne (cf. CCCM 7, p. 1-2), les relations entre les deux hommes manquèrent de toute cordialité.

[19] Plus précisément le 16 mai 1126.

le passage cité plus haut, il reproduit en abrégé le récit d'un miracle survenu à l'abbaye de Saint-Laurent — il situe le miracle par erreur à Rome: la célébrité de Saint-Laurent-hors-les-murs l'emportait sur celle du monastère liégeois! — que Rupert conte en détail au chapitre 4 du livre VIII du *De divinis officiis*:

> (Rupert) Sed ecce, dum haec scribimus, iucundo per quendam fratrem nostrum gratia resurgentis nobis arridet miraculo. [...] Hoc sancto paschae sabbato, quo cereo, de cuius quoque praeconiis superius aliqua diximus, annus ab incarnatione Domini millesimus centesimus undecimus inscriptus est, in ecclesia sancti Laurentii ad praecedentes eiusdem diei matutinos, exstinctis de more cunctis luminaribus, dum eorum ultimum exstingueretur et ad canticum evangelii haec antiphona a domno abbate Berengero imponeretur: *Mulieres sedentes ad monumentum lamentabantur flentes Dominum*, ecce repente ante pedes illius proiectum cecidit ipsius, quo firmiter substrictus erat, cingulum. Ille solutum esse et sic cecidisse suspicatus, quod tamen mirum fuisset, quia non delapsum fuerat neque circum crura pedesque descenderat, sed ante pedes quasi proiectum, ut dictum est, exsiluerat, inclinavit se, ut tollens illud rursum sese accingeret. Cumque manus iniecisset, ut illud sibimet circumdaret, nodum ut erat fortiter astrictus, non cedere sibi ultra, quam dici potest, admiratus est, intendenti et secum cum stupore magno reputanti, quidnam hoc sibi vellet, ecce vox facta est et sibilum tamquam aurae tenuis audivit dicentem sibi: *Sic potuit clauso Christus prodire sepulchro*. Siquidem haec, ut ipse referens testatus est, admiratio mentem eius persaepe subibat, quomodo verum Domini corpus, unde ipse nullatenus dubitabat, clauso resurgere monumento clausis potuit ianuis ingredi ad discipulos[20].
>
> (Pierre Comestor) Iam enim terrae motus factus erat, Domino resurgente, et clauso sepulchro, egressus erat Iesus. Cuidam autem monacho Sancti Laurentii Romae extra muros anno ab Incarnatione Domini 1111 miranti de cingulo suo, quo cinctus erat, insoluto et proiecto ante eum, vox in aere facta est: Sic potuit clauso prodire Christus sepulchro[21].

Par le canal de l'*Historia scholastica* qu'elles exploitaient sur une grande échelle, la théorie de Rupert sur la chronologie de la Noël aboutit à deux œuvres à succès: le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais († *ca* 1264)[22] et surtout la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine († 1298)[23].

[20] Cf. CCCM 7, p. 268-269.

[21] Cf. *In evangelia*, c. 184, *De alio ordine dierum*, PL 198, 1636. Le miracle conté par Rupert connut une vogue considérable. J'aurai l'occasion d'y revenir.

[22] Cf. livre VI, c. 88 (Douai, 1624), t. IV, p. 203: '*De chronicis ab initio mundi usque ad illud tempus. Comestor cap. 5.* Natus est dominus anno regni Augusti 42 nocte dominicae diei. Quia si tabulam computi retro percurras, invenies huius anni concurrentem V regularem, Ianuarij tertium: quibus iunctis, et sublatis 7 unum remanet. Itaque 8 Cal. Ianuarij in Dominica die invenies, quod concurrit. Nam ea die qua dixit: Fiat lux, et facta est (cf. *Gen.* 1, 3), visitavit nos oriens ex alto (cf. *Luc.* 1, 78)'.

[23] Cf. c. 6 (= *De nativitate domini nostri Jesu Christi secundum carnem*), éd. Th. Graesse (Dresde, 1845), p. 41: '[...] Ipsa igitur nocte media diei dominicae beata virgo filium suum

Des productions en langues vernaculaires prirent très tôt le relais, notamment le *Rijmbijbel*[24] et le *Spiegel Historiael*[25] de Jacob van Maerlant († après 1291), ensuite la *Tafel van den Kersten Ghelove*[26] de Dirc van Delf († après 1404). Dans son *Rationale divinorum officiorum*[27], Guillaume Durand de Mende († 1296) précise, à l'exemple de Rupert, que la Nativité eut lieu un dimanche, mais on ne peut, me semble-t-il, décider s'il dépend directement de l'œuvre du moine liégeois ou s'il s'inspire de l'*Historia scholastica*. Ludolphe le Chartreux († 1378), avec sa *Vita Jesu Christi*[28], est un important témoin de la vogue de la théorie rupertienne pour la fin du moyen âge.

peperit et in praesepio super foenum reclinavit [...]'. Il faut également relever une historiette rapportée dans le chapitre consacré à S. Bernard (c. 120, p. 528): '[...] In sacratissima dominicae nativitatis nocte cum puer Bernardus matutinale officium in ecclesia exspectaret, et qua hora noctis Christus natus fuisset, scire cuperet, apparuit ei puerulus Jesus, quasi iterum ante oculos suos nascens ex utero matris. Unde, quamdiu vixit, hanc fuisse horam nativitatis dominicae semper putavit. Ab illa ergo hora in his, quae ad illud pertinet sacramentum, et sensus ei profundior et sermo copiosior datus est, unde et postmodum in laudem genitricis et geniti inter ipsa suorum tractatuum initia insigne opusculum edidit, in quo illam lectionem evangelicam: missus est angelus Gabriel explanavit [...]'.

[24] Cf. v. 21264-21267, éd. J. David (Bruxelles, 1859), t. II, p. 396. Seul un des manuscrits utilisés par l'éditeur (= ms. C: cf. t. III, p. XVII-XVIII) précise, en suivant Pierre Comestor, que la Nativité eut lieu un dimanche: 'Van der sonnacht, wildit horen' (v. 21265). Il s'agit du *Bruxellensis* 15001 (Van den Gheyn 104) qui a été transcrit à la fin du XIII[e] siècle. Dans *Manuscrits datés conservés en Belgique*, t. I, Bruxelles, 1968, p. 70, on propose '*ca* 1300' comme date de transcription. Le *Rijmbijbel* fut terminé en 1271. Consulter, au sujet de cette œuvre et du *Spiegel Historiael*, J. Deschamps, *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken* (Leyde, 1972), p. 86.

[25] Cf. Première partie, livre VI, c. 42, v. 41-42, éd. M. De Vries et E. Verwijs (Leyde, 1863), t. I, p. 268: 'Onse Here wart gheboren / Upten Zonnacht, [...]'. Van Maerlant s'inspire ici de Vincent de Beauvais.

[26] Cf. *Winterstuc*, c. 40, éd. L.M.Fr. Daniëls (Anvers-Nimègue-Utrecht, 1937), t. II, p. 297: '[...] Ende doe die tijt was omme ghecomen ende vervolt der dracht Marien, in die midder-nacht vanden Sondage wart Marie bevangen mitter heiligen Geest, [...]'. Sur Dirc van Delf, *alias* Thierry de Delft, consulter L.M.Fr. Daniëls, *Meester Dirc van Delf. Zijn persoon en zijn werk* (Nimègue-Utrecht, 1932), J. Deschamps, *op. cit.*, p. 233-236 et *Manuscrits datés conservés en Belgique*, t. III, Bruxelles, 1978, p. 28, n° 256 et p. 103, n° A 190 (ces deux notices concernent le *Bruxellensis* 21974 qui, daté de 1445, contient précisément la partie de l'œuvre consacrée à l'hiver).

[27] Cf. livre VI, c. 13 (éd. Anvers, 1614), t. I, fol. 273 v°: '[...] Et est advertendum, quod Dominus in fine anni nasci voluit, ut ostenderet se in ultima mundi aetate venire: in sexta feria conceptus, in Dominica natus, in sexta feria crucifixus fuit, et Dominica resurrexit, ut qui hominem in sexta feria plasmatum perdiderat, in sexta feria liberaret, et qui dixerat in Dominica: Fiat lux (cf. *Gen.* 1, 3), in Dominica veniens oriens ex alto nos illuminaret (cf. *Luc.*, 1, 78-79)'. Les deux emprunts bibliques se trouvent chez Rupert et chez Pierre Comestor. Sur Guillaume Durand, voir la notice de G. Steer dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. II (1978), col. 245-247. Le prof. J. Williman (Catholic University of Washington) prépare l'édition critique du *Rationale divinorum officiorum*.

[28] Cf. *Pars prima*, c. 9. *De nativitate Salvatoris* § 7. *Christus quomodo primogenitus et unigenitus?*, éd. L.M. Rigollot, t. I (Paris-Bruxelles, 1878), p. 69: 'Ubi cum venisset hora

Préciser le moment où cette théorie fut battue en brèche et identifier les responsables d'une nouvelle approche critique ne manqueraient pas d'intérêt. Une telle enquête n'entre pas ici dans notre propos.

L'heure de la Résurrection

En ce qui concerne le moment précis de la Résurrection, deux thèses étaient en présence, celle d'Augustin qui inclinait pour l'aube du dimanche, celle de Jérôme qui, au moins à un moment, opta pour le milieu de la nuit du samedi au dimanche[29].

> Augustin, *De consensu evangelistarum*, III, 24, éd. F. Weihrich, CSEL 43, p. 357:
>
> [...] porro autem post sabbatum sequitur nox primae sabbati, id est inlucescentis diei dominici, in qua tunc dominus resurrexit [...].
>
> Jérôme, *In Matthaeum*, IV (25, 6), éd. D. Hurst et M. Adriaen, CC 77, p. 237:
>
> Traditio Iudaeorum est Christum media nocte venturum in similitudinem Aegypti temporis, quando pascha celebratum est et exterminator

partus, scilicet in media nocte diei Dominicae, *dum nox in suo cursu medium iter haberet* (cf. *Sap.* 18, 14), nam ea die, qua dixit: *Fiat lux, et facta est lux* (cf. *Gen.* 1, 3), Dominus *visitavit nos Oriens ex alto* (cf. *Luc.* 1, 78), scilicet Virgo *peperit Filium suum primogenitum* (cf. *Luc.* 2, 7) [...]'. Sur Ludolphe de Saxe, *alias* le Chartreux, voir la notice de J. Deschamps (notice bio-bibliographique donnée à propos de la description du ms. *Bruxellensis* IV 1122 contenant la *Pars secunda* de la *Vita Christi*, manuscrit acquis par la Bibliothèque Royale en 1978) dans *Cinq années d'acquisitions. 1974-1978* (Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier, 1979), p. 149-152 et G. Hendrix, 'Le dominicain Ludolphe de Saxe écrivit-il sa Vita Christi Pars I entre 1324 et 1328?' dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 46 (1979), p. 228-234, où on rend compte des importants travaux de W. Baier sur Ludolphe, non sans prendre position contre certaines thèses défendues par l'érudit allemand. Pour Hendrix, à la question posée dans le titre de sa contribution, il faut répondre par l'affirmative et ne pas suivre Baier qui place la rédaction de la *Prima Pars* 20 ou 40 ans plus tard. Rappelons qu'entre 1472 et 1878 la *Vita Christi* a été éditée une soixantaine de fois.

[29] En 398, à la date de la rédaction de l'*In Matthaeum*, Jérôme plaçait la Résurrection à minuit. Quelque dix années plus tard, dans sa lettre à Hedybia (= lettre 120, *De XII quaestionibus*), c. 6, CSEL 55, p. 488, l. 7-9), il exprime l'avis que l'heure de la Résurrection ne peut être connue d'aucun homme: '[...] postquam dominus resurrexerit hora, qua ipse voluerat et quae nulli mortalium cognita est [...]'. Dans son *Sic et Non*, Abélard reprit notamment cette opinion (c. 85, Quod incertum sit qua hora noctis dominus resurrexerit et contra, éd. B. Boyer - R. McKeon, Chicago et Londres, 1977, p. 306): 'Hieronymus ad Hedibiam lib. XII quaestionum: Nulli notum est qua hora dominus resurrexit'. A titre documentaire, je signale qu'Ambroise estimait que la Résurrection avait eu lieu dans la nuit du samedi au dimanche, plus précisément à la fin de cette nuit mais avant que l'aube ne se lève (cf. *In Lucam* [25, 36] X, 150, CC 14, p. 388-389). Pierre Comestor fait notamment allusion à cette opinion dans le c. 185 de la section *Evangelia* de son *Historia scholastica*, PL 198, 1636-1638. Ce chapitre mériterait un examen attentif, mais auparavant il faudrait d'abord qu'on dispose d'une édition critique de l'œuvre.

venit et Dominus super tabernacula transiit et sanguine agni postes nostrarum frontium consecrati sunt (cf. *Exod.*, 12, 3-23). Unde reor et traditionem apostolicam permansisse ut die vigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat exspectantes adventum Christi et postquam illud tempus transierit, securitate praesumpta, festum cunctis agentibus diem. Unde et psalmista dicebat: *Media nocte surgebam ad confitendum tibi super iudicia iustitiae tuae* (*Ps.*, 118, 62)[30].

Un Pseudo-Jérôme, allégué par Abélard, allait emboîter le pas à Augustin en n'hésitant pas à établir un strict parallèle entre le moment où Jésus marcha sur les eaux à la rencontre de ses apôtres[31], le moment de sa naissance, celui de la Résurrection et celui du Jugement dernier:

Quarta vigilia noctis venit dominus ad discipulos ambulans super mare. Ita et quarta vigilia noctis VIII Kalendas Ianuarii natus, et quarta vigilia noctis VI Kalendas Aprilis resurrexit, et quarta vigilia noctis venturus est ad iudicium. Nox in quattuor vigiliis dividitur. Una vigilia tres horae sunt[32].

C'est également à la version d'Augustin que Bède se rallie:

[...] dominus auctor et ordinator temporum qui in ultima noctis huius parte surrexit [...][33]

En revanche, sans même mentionner l'évêque d'Hippone, Rupert invoque Jérôme et adopte la thèse que celui-ci défend dans son *In Matthaeum*:

De vigiliis nocturnis. Vigilias nocturnas de quibus propheta: *Media*, inquit, *nocte surgebam ad confitendum tibi* (*Ps.*, 118, 62), inde evangelicae gratiae nobis claritas magnificentius instituit. Nam Dominus noster media nocte de Virgine natus itidem ut Samson quondam obsessus ab Allophylis media nocte confractis portis inferi surrexit a mortuis (cf. *Iud.*, 16, 1-3). Media nihilominus nocte venturus asseritur in similitudinem Aegyptii temporis, quando pascha celebratum est et exterminator venit et Dominus super tabernacula transiit et in typum nostrarum frontium sanguine agni postes consecrati sunt. Unde reor, inquit beatus Hieronymus, traditionem

[30] Dans la Vulgate, on lit 'iustificationis tuae' au lieu de 'iustitiae tuae'.

[31] Matthieu (14,25: 'Quarta autem vigilia noctis') et Marc (6, 48: 'circa quartam vigiliam noctis') fixent à la quatrième veille le moment où Jésus marcha sur les eaux. Jean (6, 17-19) situe le miracle durant la nuit ('tenebrae iam factae erant'), sans plus de précision.

[32] Cf. *Sic et non*, c. 85, édition citée, p. 306. L'extrait est annoncé par la formule suivante; 'Idem [*i.e.* Hieronymus] in epistola ad Galatas'. Les éditeurs n'ont pu identifier ce pseudépigraphe, mais ils ont observé qu'Héloïse y fait référence dans les *Problemata* (cf. IV, PL 178, 682 C).

[33] Cf. *Hom.* II, 7, éd. D. Hurst, CC 122, p. 226-227. Comme l'a noté l'éditeur, Bède est tributaire du sermon 221 d'Augustin auquel il a été fait allusion plus haut (voir n. 10). Dans le chapitre 85 déjà mentionné du *Sic et non*, Abélard fait état du témoignage de Bède dans les termes suivants: 'Beda CCCLII cap. super Matthaeum: Ultima parte noctis dominus resurrexit'.

apostolicam permansisse, ut die vigiliarum paschae ante noctis medium dimittere non liceat populos exspectantes adventum Christi et, postquam advenerit illud tempus, securitate praesumpta festum cunctos agere diem[34].

A propos de l'allusion à l'épisode de Samson s'échappant, à minuit, de l'embuscade que lui avaient dressée les Allophyles, autrement dit les Philistins[35], il faut d'abord observer que, sauf erreur, Rupert est le premier à l'avoir revendiqué dans le dessein de préciser l'heure exacte de la Nativité et de la Résurrection[36]. Par ailleurs, on ne saurait passer sous silence que, par la suite, Rupert a émis des réserves sur l'habilité de Samson à préfigurer le Christ. Sa cohabitation avec une prostituée (*Iud.*, 16, 1), son suicide (*Iud.*, 16, 30) et, surtout, une prédiction de Jacob (*Gen.*, 49, 16-17) d'où l'on déduisit que l'Antéchrist verrait le jour dans la tribu de Dan à laquelle appartenait Samson, tous ces traits ne s'accommodaient guère d'un rôle typologique glorieux[37]. Un érudit américain crut même pouvoir avancer que Rupert prit une position en flèche à cet égard: '[...] contemplation of the works of Samson drew from Rupert a doubt which might have shaken the framework of the entire allegorical tradition'[38]. P. Dronke allait mettre les choses au point en rappelant que, après bien d'autres, Augustin et Césaire d'Arles avaient souligné le caractère quelque peu ambigu de la carrière de Samson[39], ce qui ne les avait pas amenés à renoncer à voir dans le personnage, au moins sous certains aspects, la préfiguration du Christ: l'approche typologique a toujours été souple[40]. Mais il y a mieux. Les termes mêmes du *De Trinitate* de Rupert que Krouse invoque pour étayer sa thèse sont repris au mot à mot à Jérôme, emprunt tacite qui n'est pas signalé dans la

[34] *De divinis officiis*, I, 8, p. 9-10.

[35] Cf., entre autres, Isidore, *Etymologiae* 9, 2, 20. 58; 15, 1, 17.

[36] Grégoire le Grand qui, suivant une vieille tradition, avait établi un parallèle entre Samson et le Christ ne déduit pas de ce passage que le Christ est ressuscité à minuit, mais simplement avant que le jour se soit levé: 'Samson vero media nocte non solum exiit, sed etiam portas tulit, quia videlicet Redemptor noster ante lucem resurgens, non solum liber de inferno exiit, sed et ipsa etiam inferni claustra destruxit' (cf. *XL Hom. in Evang.*, XXI, 7, PL 76, 1173 C).

[37] Cf. *De Trinitate et operibus eius*, IX, 32, CCCM 21, p. 567-568. Rupert s'inspire de Jérôme et de Grégoire le Grand (les références précises sont données par l'éditeur Haacke).

[38] Cf. F. Michael Krouse, *Milton's Samson and the Christian Tradition* (Princeton, 1949), p. 53.

[39] Cf. *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry. 1000-1150* (Oxford, 1970); voir le chapitre 'Peter Abelard - Planctus and Satire' (p. 114-149), p. 123, n. 2 et p. 129-132. Je ne m'accorde pas entièrement avec l'interprétation de la pensée d'Abélard que donne Dronke (voir *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 13, 1982, p. 244-247).

[40] On pourrait même dire qu'elle exige l'approximation.

Patrologie mais que l'éditeur Haacke a soigneusement relevé et identifié[41].

Rupert était-il déjà conscient de ces difficultés lorsqu'il rédigeait, vers 1110-1111, son Erstlingswerk, le *De divinis officiis*? La question ne sera sans doute jamais résolue, mais de toute manière, on l'a vu, des incompatibilités de cet ordre n'ont jamais alors paru rédhibitoires. Au surplus, il apparaît qu'à plusieurs reprises, dans la suite, Rupert revint, avec des arguments renforcés, sur le parallélisme Samson-Christ, mais jamais plus il ne fera mention de Jérôme[42].

En conclusion, une affirmation et une interrogation. Rupert a certainement contribué à conférer du poids à la thèse de Jérôme qui plaçait la Résurrection exactement au milieu de la nuit du samedi au dimanche pascal. A-t-il été le premier à fixer la Nativité un dimanche à minuit? [43] Il semble que oui, mais pour confirmer ou infirmer cette présomption, nul ne sera plus qualifié que le jubilaire à qui ces modestes pages sont dédiées.

[41] Cf. Jérôme, *Hebr. quaest. in Gen.*, 69, 17-31, éd. P. de Lagarde, CC 72 p. 54. C'est Rh. Haacke qui a le mérite de donner cette référence dans son édition du *De Trinitate* (cf. IX, 32, CC 21, p. 567).

[42] Cf. *De divinis officiis*, VII, 16, p. 243-244; *In Iohannem*, XIV (20, 1), p. 756-757; *De Trinitate et operibus eius*, XIX, 18, p. 1110 (à propos de *Deut.*, 33, 22), lignes 1830-1834; *idem*, XI, 21, p. 1180 (à propos de *Iud.*, 16, 1); *In Regulam S. Benedicti*, II, 1, PL 170, 497-498 ('Hic iam dicendum quod nullus ignorat, aut ignorare debet Christianus, quia media nocte Dominica surrexit Dominus, triginta tribus horis sepulchro clausus [...]'; ce commentaire fut rédigé en 1125/1126). Rupert revient sur l'idée de la Résurrection durant la nuit dans le *De divinis officiis*, VII, 17, p. 244-245 ou au milieu de la nuit dans le *In Iohannem*, XI (13, 38), p. 624, lignes 934-935, mais sans faire état de Samson.

[43] T. Bosquet avait déjà avancé l'opinion que 'c'est probablement Rupert de Deutz qui situe, le premier, la naissance du Christ dans la nuit de samedi à dimanche' et il avait observé que 'cette interprétation a supplanté toutes les autres dans les derniers siècles du moyen âge' (cf. 'Philippe Van Meron, O.F.M., et l'"histoire" de S. Joseph', dans *Saint Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Église*, Montréal, 1971, p. 497-528, voir p.519, n. 81). Mais Rupert ne situe pas seulement la naissance du Christ durant la nuit de samedi à dimanche, mais exactement à minuit ('media nocte'). Un des derniers vestiges de cette influence non reconnue de Rupert aura été le cantique 'Minuit, chrétiens!' si prisé dans les pays francophones depuis qu'il fut créé en 1847. L'encyclopédie *Catholicisme* ne réserve que quelques lignes à ce cantique (cf. t. IX, 1980, col. 250-251) qui, en effet, par sa valeur intrinsèque et d'un point de vue liturgique, ne mérite pas davantage. Mais sur le plan de la sociologie populaire, il faut se rendre compte que ce médiocre morceau a joui d'une très grande faveur. Beaucoup de braves chrétiens n'auraient pu concevoir la messe de Minuit sans ce cantique. Il y a là un fait d'opinion non négligeable.

RAYMOND VAN UYTVEN

THE DATE OF THOMAS AQUINAS'S *EPISTOLA AD DUCISSAM BRABANTIAE*

The *Epistola ad ducissam Brabantiae*[1] — better known as *De Judeis* or *De regimine Judaeorum* —, although one of the minor treatises by Thomas Aquinas, has attracted the attention of a wide range of scholars, as it concerns historians of Jewry and of antisemitism, of banking and usury, of mediaeval taxation and political institutions and of the duchy of Brabant. Most historians, from H. Pirenne (1928) down to B. Blumenkranz (1976), consider it as the answer of the great philosopher to the questions raised by duchess Adelaide of Brabant and consequently dating from 1261[2] or from the immediately following years[3] or at the latest from the regency of Adelaide in Brabant (1261-1267)[4]. Already in 1936 P. Glorieux suggested the date of 1270-1271 for the *Epistola* and accordingly its connection with another duchess of Brabant, Margaret of France[5], but his contribution passed unnoticed by most historians[6].

Many scholars of mediaeval philosophy and theology, and not of the

[1] This is the title used in the recent and critical edition by H.F. Dondaine, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, XLII (Rome, 1979), p. 357-378. Further on we will refer to this text as *Epistola* and to that volume as *Leonina*, XLII.

[2] H. Pirenne, 'La duchesse Aleyde de Brabant et le "De Regimine Judaeorum" de Saint Thomas d'Aquin', *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 5th s., 14 (1928), p. 43-55 and *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 30 (1928), p. 193-203; B. Blumenkranz, 'Le De Regimine Judaeorum: ses Modèles, son Exemple', in *Aquinas and Problems of his Time*, Mediaevalia Lovaniensia. Series I. Studia V (Leuven - The Hague, 1976), p. 101-117; G. Boland, 'Le testament d'Henri III, duc de Brabant (26 février 1261)', *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 38 (1942), p. 82 n. 4.

[3] C. Tihon, 'Aperçus sur l'établissement des Lombards dans les Pays-Bas aux XIII[e] et XIV[e] siècles', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 39 (1961), p. 344 n. 3 and in C. Tihon, *Recueil d'articles: Histoire* (Brussels, 1972), p. 254 n. 3.

[4] J. Stengers, *Les Juifs dans les Pays-Bas au moyen âge*, Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres. Mémoires in-8°, XLV, 2 (Brussels, 1950), p. 98-99.

[5] P. Glorieux, 'Le "De Regimine Judaeorum". Hypothèse et précisions', *Divus Thomas. Commentarium de Philosophia et Theologia* (Piacenza), 39 (1936), p. 153-160; the German translation in: K. Bernath (ed.), *Thomas von Aquino*, I, Wege der Forschung, 188 (Darmstadt, 1978), p. 132-143, will be quoted hereafter.

[6] Exception is to be made for C. Renardy, *Le Monde des maîtres universitaires du diocèse de Liège 1140-1350, Recherches sur sa composition et ses activités*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 227 (Paris, 1979), p. 325.

least, almost at once agreed with Mgr. Glorieux's thesis[7]. Nevertheless A. Walz remained in doubt, and the recent editor showed a slight preference for 1262, whereas T. Gilby did not dare to decide and settled on the period 1261-1272[8].

In any case general historians and scholars of St. Thomas today seem assured that the *Epistola* was addressed to a duchess of Brabant[9]. The oldest manuscripts belonging to different filiations, the authoritative primitive catalogues of Thomas's minor works, and interested contemporaries such as John of Freiburg and Godfrey of Fontaines agree about this[10]. The version *ad comitissam Flandriae* was only found in a minor group of younger manuscripts, but it gained some credit because of the testimony of Ptolomaeus of Lucca, once a companion of Thomas. His authority, however, turned out to be very questionable[11]. At any rate this version is impossible for the simple reason that there were no Jewish usurers in 13th century Flanders; on the other hand Brabant was among the few regions in the Netherlands where the presence of Jews before the middle of the 14th century is sufficiently attested[12].

So this *Epistola* was written to a duchess of Brabant, but to which one? Directly related to the question is the problem of the date of the letter. P. Glorieux has argued that, as it was included in Godfrey of Fontaines's school-codex, which should be dated to the years 1270-1272, the *Epistola* must be of those very years and must have been intended for Margaret of

[7] For instance: I. Th. Eschmann, 'A catalogue of St. Thomas's Works. Bibliographical notes', in E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York, 1956), p. 422; J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works* (Oxford, 1974), p. 398; G. Verbeke, *Een onvoltooide commentaar van Thomas van Aquino (Peri Hermeineias)*, Mededelingen Koninklijke Vlaamse Academie van België. Klasse der Letteren, XXII, 8 (Brussels, 1960), p. 5-7 also prefers the date 'about 1270'.

[8] A. Walz, *Thomas von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik* (Basel, 1953), p. 83 and French translation under supervision of the author by P. Novarina, Philosophes médiévaux, V (Leuven-Paris, 1962), p. 138 (p. 225 gives as only date 1265/67!); *Epistola*, p. 363; T. Gilby, *The political thought of Thomas Aquinas* (Toronto, 1963[2]), p. 93 and n. 2.

[9] A. Walz, 'Écrits de Saint Thomas', in *Dictionnaire de Théologie catholique*, XV (Paris, 1946), col. 635-640 still mentions the title *ad comitissam Flandriae* as well and H. Liebeschütz, 'Judaism and Jewry in the social doctrine of Thomas Aquinas', *The Journal of Jewish Studies*, 13 (1962), p. 70 hesitates between a duchess of Brabant and a countess of Flanders. T. Gilby, *loc. cit.*, suggests a dedication to both of them!

[10] *Epistola*, p. 361-362. Cf. the list of the manuscripts: *Leonina*, XLII, p. 301-311.

[11] A. Dondaine, 'Les "Opuscula fratris Thomae" chez Ptolémée de Lucques', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31 (1961), p. 142-203, especially 153-195.

[12] Stengers, *Les Juifs dans les Pays-Bas au moyen âge*, p. 15-23; Tihon, 'L'établissement des Lombards', p. 338-339.

France, wife of John I, duke of Brabant[13]. This daughter of St. Louis (IX) of France was acquainted with the great Thomas, who was consulted by her father on different matters, and who was lecturing in Paris at the top of his fame from January 1269 until Easter 1272. In such circumstances a consultation of Thomas by a duchess of Brabant would be much more intelligible than the approach of the distant and as yet relatively unknown Thomas by duchess Adelaide in 1261. Besides, Mgr. Glorieux pointed to the fact that St. Thomas invoked his lectures as an excuse for having postponed his answer to the duchess and Thomas's teaching at Anagni in 1259-1261 struck Mgr. Glorieux as not particularly absorbing[14]. The same author finds it strange that the *Epistola* does not mention the so-called will of Henry III, duke of Brabant († 1261), which was in Pirenne's view the direct inducement for the ducal widow Adelaide to consult Thomas. Moreover, from the incidental remark in the *Epistola* about the Jews *in partibus Ytalie*[15], Mgr. Glorieux felt entitled to conclude that Thomas was not writing in Italy. It goes without saying that the preceding reasoning is far from being stringent, the more so as arguments to the contrary are not lacking.

For instance, one also ought to wonder why the *Epistola* does nowhere refer either to the recent marriage of the duchess or to her husband. Moreover it is not probable, as Mgr. Glorieux assumed, that St. Thomas personally knew the duchess to whom he was writing. The philosopher explicitly stated that he had learned about the duchess's concern for her subjects and about her sympathy for the Dominican friars from her letter[16]. It is hard to believe that Margaret of France could have been Thomas's correspondent. She was still in Paris in February 1270 (n.s.), when her marriage contract was settled[17]. John I being in Paris at the time, the marriage was probably consecrated in the following days, because in his will (February 1270) Louis IX is only concerned about the dowry of his youngest daughter Agnes[18] and on the 6th of September

[13] Glorieux, 'De Regimine Judaeorum', p. 135-142.

[14] Glorieux, *ibidem*, p. 141. It is to be noted that in 1261 Thomas moved to Orvieto, where he was lecturing until 1265. In the years 1265-1267 he was teaching in Rome and from the autumn 1267 to November 1268 at Viterbo.

[15] *Epistola*, p. 376.

[16] *Epistola*, p. 375.

[17] A. Wauters, 'Suite à ma notice sur le duc Henri III de Brabant: Les doctrines des hérétiques du XIII[e] siècle, le duc Henri IV, les premières années de Jean I', *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux Arts de Belgique*, 2nd s., 40 (1875), p. 367-368 and 388; E. Berger, *Layettes du Trésor des Chartes*, IV (Paris, 1902), p. 421-423, n° 5639-5642.

[18] Berger, *ibidem*, p. 421, n° 5638.

1270 at Tervuren (near Brussels) John I assigned to 'his wife' the domains which were to constitute her dower[19]. She died at her first confinement; the child died with her[20], probably in the last months of 1271 or the first months of 1272. This premature death is generally placed in 1271[21]; it was in any case after April 1271, as on the 6th of May 1271 king Philip III, recommending to the general chapter of the Dominicans the souls of his father († 25/8/1270), of his wife († 28/1/1271), of his brother John, count of Nevers († 3/8/1270), and of his sister Isabella, queen of Navarre († 27/4/1271), did not mention his other sister Margaret, duchess of Brabant[22]. However, in 1272 the general chapter of Cîteaux decided to celebrate an anniversary for Isabella of Navarre and for her sister, the duchess of Brabant[23]. The *obituaria* of the Benedictine priory of Frasnes-lez-Gosselies (near Charleroi), of the Benedictine abbey of Affligem, of the Norbertine abbey of Park (Heverlee-Leuven), of the convent of the White Ladies at Leuven and of the abbey of Vorst commemorate Margaret, duchess of Brabant and daughter of the French king, on the 3rd of November[24]. So Margaret probably died on the 3rd of November 1271.

[19] Wauters, 'Les doctrines des hérétiques', p. 389. See also Berger, *Layettes du Trésor des Chartes*, IV, p. 472, n° 5737 (4-5 September 1270). The dates of January 1271 or February 1271 for the marriage given by Wauters, *art. cit.*, p. 366 and Idem, 'Jean I', in *Biographie Nationale de Belgique*, X (Brussels, 1888-1889), p. 202 and Idem, *Le Duc Jean I et le Brabant sous le règne de ce prince (1267-1294)*, Mémoires couronnés de l'Académie Royale de Belgique, XIII (Brussels, 1862), p. 53 and 424 must be rejected. The same goes probably for 5 September 1270 advanced by C. Knetsch, *Das Haus Brabant. Genealogie der Herzoge von Brabant und der Landgrafen von Hessen* (Darmstadt, 1917/'31), p. 33, W.K. von Isenburg, *Stammtafeln zur Geschichte der Europäischen Staaten*, Band II. (Marburg, 1960), Table 8 and E.I. Strubbe - L. Voet, *De Chronologie van de Middeleeuwen en de Moderne Tijden in de Nederlanden* (Antwerp-Amsterdam, 1960), p. 358.

[20] Jan van Boendale, *De Brabantsche Yeesten*, I, ed. J.F. Willems, Commission Royale d'Histoire, in -4° (Brussels, 1839), p. 402 vv. 1211-1212.

[21] Knetsch, *Das Haus Brabant*, p. 33; von Isenburg, *Stammtafeln*, Table 8; Strubbe-Voet, *De Chronologie van de Middeleeuwen*, p. 358; C. Butkens, *Trophées tant sacrées que prophanes de la duché de Brabant* (Brussel, 1657), p. 284-285. However Wauters, *Le Duc Jean I*, p. 43 and 425 and Idem, 'Jean I', p. 202 gives September 1272.

[22] R.P. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. II: 1263-1323* (Paris, 1905), p. 77-79. The general chapter of Cîteaux in 1271 also decided to celebrate anniversaries for those members of the royal family (J.M. Canivez (ed.), *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, III, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 11 (Leuven, 1935), p. 92-103).

[23] J.M. Canivez (ed.), *Statuta*, p. 113; L.S. Le Nain de Tillemont, *Vie de Saint Louis*, ed. J. de Gaulle, V, Société de l'Histoire de France, 57 (Paris, 1849), p. 115-116.

[24] W. Verleyen (ed.), *Obituarium Fraxinense*, Fontes Affligemenses, 3 (Hekelgem, 1967), p. 59, 70-72; Idem, *Mortuarium Affligemense*, Fontes Affligemenses, 4 (Hekelgem, 1967), p. 33; R. Van Waefelghem, *Le nécrologe de l'Abbaye du Parc* (Brussels, s.d.), p. 445-446.

It is then scarcely believable that this young foreign duchess (°1254/1255)[25] having lived for some twenty months in Brabant, was able to perceive the problems of her new homeland and decided by herself to consult St. Thomas on political and fiscal matters without any reference to her husband, the natural lord of Brabant!

Besides, the Dominican thinker was not quick to answer, not only because of his lack of spare time, but also because he wished the duchess to seek more expert advice than his[26]. Is this manifestation of uncertainty just an empty formula or could it be a hint that Thomas was not yet the famous scholar he was to become later? Would he have used such words if he had already written about Jews and usury and about politics and public taxation as he did in his *Summa Theologica* (after 1267), in his comment on the 'Politics' by Aristotle (1269-1272) and in his *De regno* for the king of Cyprus[27]? In this connection it may be worth mentioning that as far as we know no other of Thomas's introductions for his *responsiones* shows an analogous demonstration of humility. As it is almost impossible that the young Margaret of France would have been the addressee of Thomas's *Epistola*, Mgr. Glorieux's thesis would never have gained credit without his main argument[28]: the *Epistola* being transcribed in the codex Godfrey of Fontaines had composed for his use as a student in the *artes* and/or as a beginning theologian[29].

The structure of this compilation bears witness to such an origin of the codex. The manuscript contains 33 texts and all those which were dated by Mgr. Glorieux refer to the period from March 1269 to December

[25] She might even have spent the last days of her life in France as she was burried in Paris at Saint-Denis. For this and her date of birth, cf. L.S. Le Nain de Tillemont, *Vie de Saint Louis*, p. 115-116 and 245 and Johannes de Thilrode, *Chronicon*, ed. I. Heller, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXV (Hannover, 1880), p. 576 (... *que CITO moritur cum filio suo quasi abortivo*...).

[26] *Epistola*, p. 375.

[27] The *De regno* is difficult to date, but could be from 1265-1266 (*Leonina*, XLII, p. 424-425). For those and the other dates cf. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 225 and Idem, '*Les Écrits de Saint Thomas*', col. 639-650; for Thomas's works on those matters, cf. for instance: L. Genicot, 'Le *De Regno*, spéculation ou réalisme?', in *Aquinas and problems of his time*, p. 3-17; A. Broadie, 'Medieval Jewry through the Eyes of Aquinas', *ibidem*, p. 57-68; H. Liebeschütz, 'Judaism and Jewry in the social doctrine of Thomas Aquinas', *The Journal of Jewish Studies*, 13 (1962), p. 57-81.

[28] Glorieux, 'De Regimine Judaeorum', p. 136.

[29] Paris, *Bibliothèque Nationale*, Fonds latin, n° 16297 (a microfilm in the *Centre De Wulf-Mansion*, U.C.L. Louvain-la-Neuve). On Godfrey of Fontaines: P. Wilpert, 'Gottfried von Fontaines', in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV (Freiburg, 1960), col. 1139; C. Renardy, *Les Maîtres universitaires dans le diocèse de Liège. Répertoire biographique (1140-1350)*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 232 (Paris, 1981), p. 257-260.

1272. On these grounds this codex of Godfrey of Fontaines as a whole has been dated to those years. In fact only 12 of these texts have been assigned a precise date and no justifications were given for any of them. Moreover, among those twelve Mgr. Glorieux mentioned the *Epistola* (or *De Regimine Judaeorum*) (n° 13) as written at the beginning of 1270 without giving any further arguments[30]. One should remember that some five years later in a contribution on the *Epistola* P. Glorieux will plead that it should be dated to 1270/1271, mainly on the ground of its being included in Godfrey of Fontaines's codex[31]! One could perhaps swallow one's objections to the sort of circular reasoning which sticks to this way of dating the *Epistola*, if indeed the date of the codex as a whole was unquestionable. Unfortunately this is not the case. From different sides it has been argued that some texts are certainly from a later date than 1272[32]. Texts n° 11 and 19 have been identified as works of Siger of Brabant from the years 1273/1274 and 'after 1272'[33], text n° 21 as a work by Gilles of Rome certainly from later than 1272, if not from 1274[34]. Texts n° 32 and 33 turned out to be for the greater part a series of arguments by Gilles of Rome. Some of those may be from 1266-1272, but Gilles was mainly working after 1272[35]. An anonymous part of the text n° 33 must be dated after Christmas 1279, as it contains a citation of *Quodlibet IV* by Henry of Ghent[36]. On the other hand Godfrey of Fontaines has included in this codex texts from before 1270. So, *Quodlibet XI* by Gerard of Abbeville (n° 22) is likely to have been written about Easter 1268, and in any case before December 1269[37]. The codex also contains Nicholas of Amiens's *Ars fidei catholicae* (n° 26), which was

[30] P. Glorieux, 'Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines (Paris, Nat. Lat. 16297)', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 3 (1931), p. 37-53, especially 45-47. Henceforth we will use Mgr. Glorieux's numbering of the texts in the codex, as did J.J. Duin, *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant. Textes et Étude*, Philosophes médiévaux, 3 (Leuven, 1954), p. 130-135, 186-205, 271-275.

[31] Glorieux, 'De Regimine Judaeorum', p. 136.

[32] C.A. Graiff, *Siger de Brabant. Questions sur la méthaphysique*, Philosophes médiévaux, 1 (Leuven, 1948), p. XXII-XXVII; Duin, *La Doctrine*, p. 271-275.

[33] F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Philosophes médiévaux, 21 (Leuven-Paris, 1977), p. 184-221.

[34] Duin, *La Doctrine*, p. 271-275.

[35] P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris; XIIIe siècle*, II, Études de Philosophie médiévale, 17 (Paris, 1933), p. 293-308; Duin, *La Doctrine*, p. 271-275.

[36] *Epistola*, p. 362 n. 5; cf. Glorieux, *Répertoire*, I, p. 387-391, especially p. 388.

[37] Although the dating of the *Quodlibeta VIII-XIII* by Gerard is unknown, they are probably situated between December 1267 (*Quodlibet VII*) and December 1269 (*Quodlibet XIV*); cf. Glorieux, *Répertoire*, I, p. 356-360.

dedicated to pope Clement III († 20/3/1191)[38], the *Regula de Sacra Theologia* (n° 27) by Alanus ab Insula († 1202)[39] and the *Liber de intelligentiis* (n° 28) by Adam Pulchrae mulieris from the first half of the 13th century[40]. As a worthy member of the clergy of Liège, Fontaines had also included in the codex 'the constitutions of the Church of Liège' (n° 30), in fact a collection of rules about the chapter of St.-Lambert's at Liège, such as the statutes promulgated by cardinal-legate Guy of Preneste in 1203 (after October)[41], letters by pope Gregory IX of 27 March 1230[42] and by pope Innocent IV of 10 February 1246[43] and an undated constitution by bishop Hugh of Pierrepont (1200-1229)[44]. Likewise the treatise on the reasons for the institution of the Corpus Christi feast (n° 31)[45] is obviously related to Fontaines's bounds to Liège and to the campaign of part of the Liège clergy for such a holiday about the middle of the 13th century. Some of the arguments in the codex are indeed the same as those in the *Vita S. Julianae* (from about 1261-1264), and as those in the charge of Robert of Thoroutte (1246), in the decree of cardinal Hugh, the papal legate (1252), and in the bull of Urban IV, once archdeacon at Liège (1264), all proclaiming the official recognition of Corpus Christi-day for the faithful in their obedience[46]. As the treatise does not mention those official documents and elsewhere alludes to the recent practice in some regions of celebrating a special holiday for the Holy Crown of Thorns[47], it was probably composed in the forties of the 13th century. The cult of the Holy Crown started in Paris after the

[38] E. Amann, 'Nicolas d'Amiens', in *Dictionnaire de théologie catholique*, XI (Paris, 1931), col. 555-558.

[39] F.W. Bautz, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, I (Hamm, 1975), col. 73-74.

[40] Identification by Duin, *La Doctrine* p. 271-275; about Adam see Glorieux, *Répertoire*, I, p. 288.

[41] Codex 16297, fol. 234 a, ed. S. Bormans - E. Schoolmeesters, *Cartulaire de l'église de Saint-Lambert*, I, Commission Royale d'Histoire de Belgique, in -4° (Brussels, 1893), p. 132-135.

[42] Codex 16297, fol. 234 a, ed. *ibidem*, p. 260.

[43] Codex 16297, fol. 234 b - 234 v° a, ed. *ibidem*, p. 502-504.

[44] Codex 16297, fol. 234 v° a - 236 v° b. The text is not included in Bormans - Schoolmeesters (ed.), *Cartulaire*, nor in E. Poncelet (ed.), *Actes des Princes Évêques de Liège, Hugues de Pierrepont (1200-1229)*, Commission Royale d'Histoire de Belgique in -4° (Brussels, 1946).

[45] Codex 16297, fol. 237a-237 v° b.

[46] I.a. Renardy, *Le Monde des Maîtres*, p. 383-398; J. Cottiaux, 'L'office liégeois de la Fête-Dieu. Sa valeur et son destin', *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 58(1963), p. 405-457; F. Baix - C. Lambot, *La Dévotion à l'Eucharistie et le VIIe Centenaire de la Fête-Dieu* (Gembloux-Namur, 1946), p. 83-86, 125-136.

[47] Codex 16297, fol. 237 v° a; *...nuper in quibusdam partibus festum Corone Domini recolitur non in die Dominice Passionis ...*

transference of the venerable relic from Constantinople to Paris by Saint Louis in 1239. Already in 1240/1241 the chapter general of Cîteaux decided to celebrate the feast of the Holy Crown in all abbeys of France according to the royal wish[48].

Thus the chronological coherence of Fontaines's codex is far weaker than is commonly admitted. Of course, the texts by Nicholas of Amiens, Alanus ab Insula and Adam Pulchrae mulieris (n° 26-28) and the Liège texts (n° 30 and 31) belong to special parts of the codex and may have been added to it long after their composition as the result of Fontaines's growing interest for theological issues. The other alleged chronologically diverging texts likewise do not affect that part of the manuscript which contains Thomas's *Epistola*. That part, all from one hand (indicated as *h* by Mgr. Glorieux), consists of three texts by Thomas: n° 12: *Contra Retrahentes* (fol. 89a - 102 v° b): about October 1270[49]; n° 13: *De Regimine Judaeorum* (fol. 102 v° b - 103 v° b); n° 14: *De forma absolutionis* (fol. 103 v° b - 106 b): about February 1270?[50]. It is obvious that if one insists that this particular part of the codex was compiled about 1270/72 with recently published texts, one should at least give unquestionable proof that the *Epistola* (n° 13) was indeed composed by Thomas in those years. On the other hand it is to be stressed that even if those three Thomas texts really have been transcribed in that very period, this does not provide the evidence that the *Epistola* was not drafted before!

While there is no serious reason to postpone the redaction of the *Epistola* until 1270/71 and the reign of Margaret of France in Brabant, there are solid arguments to connect it to the regency of Adelaide of Burgundy in Brabant. For any unbiassed reader there is no doubt that Thomas is addressing a duchess governing in her own person[51]. Only such a lady could take a so serious political initiative as to consult Thomas, without any reference to her husband! This alone is sufficient to identify the Brabant duchess with Adelaide, widow of Henry III († Leuven 28th February 1261) and regent of the duchy of Brabant until the

[48] Canivez (ed.), *Statuta*.., II, p. 216, 231 and 245; F. de Mély, *La Sainte Couronne d'épines à Notre-Dame de Paris* (Paris, 1927), p. 23-24; G. Goyau a.o., *La Couronne d'Épines au royaume de Saint Louis* (Paris, 1939), especially p. 107.

[49] According to Glorieux, 'Un recueil scolaire', p. 46.

[50] Glorieux, *ibidem*.

[51] See expressions as: *regimen subditorum vestrorum*; *consuetudinem predecessorum vestrorum*; *si vos hec recepteris ab eis, nec vos licite retinere possitis, nisi forsitan essent talia que a vobis vel ab antecessoribus vestris hactenus extorsissent*; *ballivis et officiatis vestris*...; *valeat Dominatio vestra per tempora longiora*... (*Epistola*, p. 375-376, 378, etc.).

majority of her son John I (1267). Some of Thomas's expressions marvellously fit Adelaide's personality (and hardly Margaret's). The *religiosa Domina* as the great Dominican calls this duchess[52], for instance, reminds us of the multiple *mulieres religiosae* whom the Dominican friars in the Netherlands supported with their spiritual advice[53]. It is known that Adelaide had her personal dwelling built in 1263 at the Dominican convent at Leuven: *In qua pro tempore vacaremus nobis et absconderemus nos a tumultuosis curis et occupationibus mundi hujus, visitaremus quoque interdum tumbam illius et sepulcrum quem sicut viventem super omnem in Deo dileximus creaturam ... Nos ob reverentiam et amorem corporis sui necnon et devotionem dictorum prioris et fratrum quos propter sanctam conversationem suam sincera amplectimur in Domino caritate...*[54].

Through the duchess's letter Thomas knew about her great devotion to the Dominican friars[55]. The convent of the friars at Leuven was partly built on a site Henry III and his wife had granted in 1256 and 1258. Adelaide gave them in 1263 the house she had built there. The duke and Adelaide later on chose to be burried in their church there[56]. The Dominican convent at Antwerp also experienced the beneficence of duke Henry in 1249[57]. After her husband's death, Adelaide founded the nunnery of Hertoginnedal (french: Val-Duchesse) at Oudergem (near Brussels). The spiritual direction was committed to the Dominican friars of Leuven, but only in 1275 the pope incorporated the convent into the Dominican order[58]. Nevertheless already in 1266 the general chapter of the order had officially taken Hertoginnedal under its wing[59] and a charter from September 1267 explicitely called it a convent of the

[52] *Epistola*, p. 178.

[53] S. Axters, 'Dominikaansche zielzorg in de Nederlanden der dertiende eeuw', *Ons Geestelijk Erf*, 13 (1939), p. 149-184.

[54] A. Miraeus - J.F. Foppens, *Opera diplomatica et historica*, I (Leuven, 1723), p. 426.

[55] *Epistola*, p. 375: *devotam dilectionem quam ad fratres nostri ordinis habetis...*

[56] F. Spaey, *Het 'Godshuis der Predikheren binnen Leuven'* (Leuven, 1961), p. 35, 50-53, 152-153; M. Comblen-Sonkes - C. Van Den Bergen-Pantens, *Memoriën van Anthonio de Succa*, Bijdragen tot de Studie van de Vlaamse Primitieven, 7 (Brussels, 1977), I, p. 204-208 and II, fol. 67 v° - 68 v°.

[57] F. Prims, 'Kerkelijk Antwerpen van de regering van bisschop Wiard tot het einde der 13de eeuw. IV. De regering van bisschop Willem van Henegouwen (1286-1296)', *Bijdragen tot de Geschiedenis van Brabant*, 19 (1928), p. 317-318.

[58] A.M. Bogaerts, *Het klooster Hertoginnedal der Zusters Dominikanessen te Oudergem 1262-1797*, Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden, 18 (Leuven, 1979), p. 53-64, 225-234.

[59] B.M. Reichert, (ed.), *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum* I, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, 3 (Rome-Stuttgart, 1898), p. 134.

Dominican order[60]. Could Thomas's silence about this Dominican nunnery provide a *terminus ante quem* for the *Epistola*?

Two Dominican friars, Gerard of Huldenberg and master Walter of Treves, both ancient priors at Leuven, were called upon to act as executors of the will of Adelaide's husband Henry III[61]. A subprior of the house at Leuven, the well-known Thomas of Cantimpré, proudly remembered that the duchess had confided in him about her youth[62]. In the very month of his election as magister-general of the order (7th June 1264), John of Vercelli had received a congratulatory letter on behalf of duchess Adelaide[63].

In Pirenne's view there was a strict connection between duke Henry's testament and Adelaide's consultation of Thomas, which would then have taken place almost at once after the death of her husband[64]. Mgr. Glorieux however pointed out that the *Epistola* nowhere refers to that will and that the questions Thomas was answering bore little or no relation to the testament[65]. For all that, strange parallels between those two texts do exist. In his will Henry III had ordered the expulsion of all usurers such as Jews and 'Cahorsins'[66]. Thomas on his part laid a link between both categories of usurers[67]. The analogy is the more convincing as this is the only passage in Thomas's works were the term *Cahorsini* occurs[68]. Henry III also promised that his subjects would be free of exactions: *homines TERRE Brabantie .... sint sine TALLIA, EXACTIONE ET PRECARIA ... nisi in expeditionibus cum exercitu AD TERRE NOSTRE DEFENSIONEM VEL IURIS NOSTRI CONSERVATIONEM aut injuriarum amotionem vel in servitium Imperatorum Romanorum sive Regum Alemannie sive cum filium sive filiam nuptui tradiderimus aut cum filium cingulo cinxerimus militari*[69]. Can it be a mere coincidence that the

[60] V. Tahon, *Le prieuré de Val-Duchesse* (Brussels, 1910), p. 126, 134-135.

[61] Boland, 'Le testament d'Henri III', p. 84.

[62] Quoted by Pirenne, 'La duchesse Aleyde de Brabant', p. 49, n. 1.

[63] H. Finke (ed.), *Ungedruckte Dominikanerbriefe der 13. Jahrhunderts* (Paderborn, 1891), p. 58.

[64] Pirenne, *art. cit.*, p. 51.

[65] Glorieux, 'De Regimine Judaeorum', p. 135; Stengers, *Les Juifs*, p. 98-99, is rather doubtful about a relation between the *Epistola* and Henry's testament.

[66] Boland, 'Le testament d'Henri III' p. 94: ... *expellantur Judei et Cawersini ... nisi tantummodo qui ut alii mercatores negociari voluerent et esse sine prestatione et usura.*

[67] *Epistola*, p. 376: *Quod autem de Iudeis dictum est, idem intellegi debet de Cahorsinis vel quibuscumque aliis insistentibus usurarie pravitati.*

[68] R. Busa, *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae. Sectio Prima: Indices. Volumen I: Indices distributionis* (Stuttgart, 1975).

[69] Boland, 'Le testament d'Henri III', p. 94.

Epistola deals with the ducal right of taxation as well and that it does it by using a series of terms irresistibly recalling Henry's testament: *si liceat vobis EXACTIONES facere vel PRECARIAM in vestros subditos ... principes TERRARUM sunt a Deo instituti.. quod principes non habeant sufficientes redditus AD CUSTODIAM TERRE et ad alia que imminent rationabiliter principibus expendenda .... in aliquibus terris ex antiqua consuetudine domini suis subditis TALLIAS imponunt ..., si aliquis casus de novo emergat in quo oportet multa expendere pro utilitate communi vel pro honesto statu principis CONSERVANDO ...; puta si hostes terram invadant vel aliquis similis casus emergat*[70]. Visibly the cases for a possible taxation Thomas is thinking about are precisely the so-called feudal cases which Henry III was enumerating in his will. Still more striking is the fact that Thomas uses precisely those terms (*exactio*, *precaria* and *tallia*) which occur in the ducal testament, especially as the latter two do not normally form part of Thomas's vocabulary[71]. In our opinion the analogy between the two texts as to the ideas and problems touched on and as to the terms used is too great to be accidental. Of course, the public and political stipulations of Henry's will were not carried out, as was often the case with such general charters[72]. As C. Tihon suggested, this obviously was already a settled matter at the moment that Adelaide wrote to Thomas for advice[73]. Nevertheless the content of that testament was still present in the minds of those (Adelaide and her secretaries) asking Thomas's advice.

In this context it is not without interest to mention that one of the Dominican executors of the ducal will, Walter of Treves, was still at Leuven in 1263[74] and that Gerard of Marbais, the only layman among them[75], obtained in that same year a papal bull to ease his conscience about the fact that Jews had sometimes paid him the annuities of a rent

[70] *Epistola*, p. 377.

[71] As a matter of fact Busa, *Index Thomisticus*, even completely ignores them, but he used the older and less critical edition by J. Mathis (ed.), *Divi Thomae Aquinatis De regno principum ad regem Cypri et de regimine Judaeorum* (Marietti², Turin-Rome, 1948), where those terms are indeed missing in the *Epistola* itself.

[72] Boland, 'Le testament d'Henri III', p. 79-92; Tihon, 'L'établissement des Lombards', p. 343-344; more in general, cf. R. Van Uytven - W. Blockmans, 'Constitutions and their application in the Netherlands during the Middle Ages', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 47 (1969), p. 399-424.

[73] Tihon, 'L'établissement des Lombards', p. 344.

[74] Boland, 'Le testament d'Henri III', p. 84, n. 3.

[75] Gerard of Marbais was one of Henry's most influential councillors as he was still at John I's court in 1284 (R. Pillois-Dubois, *La Seigneurie de Marbais* (Villers-la-Ville, 1973); J. Tarlier - A. Wauters, *Géographie et Histoire des Communes belges: Canton de Genappe*, (Brussels, 1859), p. 65).

duke Henry had given him. Another bull let him off his obligation to take the cross, Marbais being one of the knights who was to undertake a crusade because of a stipulation in Henry III's will[76]. It goes without saying that for the communication between the ducal court at Leuven and the still not very famous Thomas Aquinas the Dominican friars at Leuven could easily serve as mediators. Some of the friars at Leuven are known to have been in contact with Thomas. One of them was none other than William of Moerbeke († 1286?), the well-known translator for Thomas and collaborator from about 1260 onwards, while staying with him at the papal court. William had gone into convent in the Dominican house at Leuven and in 1270 he still had links with Leuven[77]. The subprior at Leuven, Thomas of Cantimpré († about 1270/72), was in his earlier years, together with Thomas, one of Albert the Great's pupils at Cologne[78]. Let us remember also the congratulations sent by duchess Adelaide to the new magister-general John of Vercelli in 1264. Vercelli had already attended previous general chapters such as that at Valenciennes in 1259, where he met Saint Thomas[79]. He even asked Thomas for some of his *opuscula* and *responsiones* in the years 1264-1271[80]. Let us add that if, as is likely, the communications between the Brabant court and Thomas ran through the Dominican friars at Leuven, this would have been easier before the majority of John I (1267), as John afterwards deliberately neglected Leuven as a residence because of the town's revolt against the deposition of his older brother Henry on behalf of John himself[81]. Of course there could have been other ways of contact

[76] J. Guiraud (ed.), *Les registres d'Urbain IV (1261-1264): Registre dit Caméral*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2e s., 13 (Paris, 1899-1900), p. 57-58 (8th February 1263).

[77] M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Miscellanea Historiae Pontificiae, 11 (Rome, 1946); G. Verbeke, 'Wilhelm von Moerbeke', in *Lexikon für Theologie und Kirche*, X (Freiburg, 1965), col. 1140-1141; T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II (Rome, 1975), p. 122-123. For his links with Leuven: Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, II, p. 129 n. 2.; A. Pattin - G. Verbeke, 'Willem van Moerbeke', in *Nationaal Biografisch Woordenboek*, V (Brussels, 1972), col. 610-620 hesitated to reject the affirmation of G. Meersseman, 'Les débuts de l'ordre des Frères Prêcheurs dans le comté de Flandre (1224-1280)', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 17 (1947), p. 24 about William's entrance into the Ghent convent; cf. also Renardy, *Les Maîtres universitaires...*, p. 282-283.

[78] Axters, 'Dominikaanse zielzorg', p. 180-183; Bogaerts, *Het klooster Hertoginnedal*, p. 54-55, 225; S.Axters, 'Thomas van Cantimpré', in *Nationaal Biografisch Woordenboek*, II (Brussels, 1966), col. 865-868; Renardy, *Les Maîtres universitaires*, p. 453-454.

[79] Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux*, I, p. 563 and II, p. 1-170.

[80] *Leonina*, XLII, p. 265.

[81] P. De Ridder, 'Brussel, residentie der hertogen van Brabant onder Jan I (1267-1294) en Jan II (1294-1312)', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 57 (1972), p. 330-339.

between the Brabant duchess and Thomas besides the Leuven convent. In the years 1269/1271 for instance, Thomas dedicated his comment *Peri Hermeneias* to William Berthout (after 1238-1301), provost of the chapter at Leuven and a pupil of Thomas. William Berthout was a son of Walter Berthout, lord of Mechlin and one of the leading noblemen in Brabant. Walter was even tutor to the ducal children during the regency of Adelaide[82].

To sum up, it is beyond doubt that Thomas addressed his *Epistola* to a duchess of Brabant and more specifically to Adelaide of Burgundy, during her regency (1261-1267). The *Epistola* was probably not directly and immediately related to Henry III's testament, but there was still some sort of connection. This means that the *Epistola* must have been written a few years later. On the other hand, 1266 may provide a *terminus ante quem*. The close relations Adelaide had with the Dominican order about 1263-1265 would suggest those years as a possible date for the *Epistola*. Anyhow, as the *Epistola* is certainly from before 1267, the chronological coherence of the famous Fontaines codex becomes more and more questionable. We will leave it to the scholars of mediaeval philosophy and theology to judge if the dating of some works, which was settled on the ground of their inclusion in this compilation, is not worth reconsidering.

[82] Verbeke, *Een onvoltooide commentaar*, p. 8-10; on William Berthout cf. Renardy, *Les Maîtres universitaires*, p. 273-274, who suggested even that it was precisely on behalf of William that Thomas wrote the *Epistola* for Margaret of France!

GEORGES DOGAER

EEN ONGEWONE 14DE-EEUWSE MIDDELNEDERLANDSE KALENDER

In de Middeleeuwen waren manuscripten meer plaatsgebonden dan nu. Typisch hiervoor zijn sommige liturgische handschriften, geschreven in een grote *littera psalterialis*[1], die vaak gedurende eeuwen hun plaats kregen op een lectrijn in het koor van kapel of kerk. Hoewel de mobiliteit van het boek in deze periode eerder gering moet zijn geweest — men denke maar aan de *libri catenati*[2] — en de codices die blijkbaar permanent op de hun toegewezen plaats werden bewaard, zij het in vorstelijke, kapittel- of kloosterbibliotheken, zijn toch verscheidene gevallen van bruikleen of ruil bekend[3]. Tevens bestonden er reeds specifiek draagbare manuscripten, zoals o.m. de buidelboeken[4], de z.g. 'livres de poche'[5] en de losse kalenders, die vooral in Italië een zekere verspreiding hebben gekend[6]. Wat de Nederlanden aangaat, zijn evenwel slechts weinige dergelijke kalenders tot ons gekomen[7]. Vaak wordt echter uit het oog verloren dat zij voor lekengebruik hebben gediend en

[1] E. Strubbe, *Grondbegrippen van de paleografie der Middeleeuwen* (Gent, 1961), t. I, p. 113.

[2] B.H. Streeter, *The Chained Library* (Londen, 1931), p. xv, 3, 4, 9, 23, 289 e.v., 293.

[3] D.M. Norris, *A History of Cataloguing and Cataloguing Methods, 1100-1800* (Londen, 1939), p. 11; R. De Keyser, 'Het boekenbezit en het boekengebruik in de seculiere kapittels van de Zuidelijke Nederlanden tijdens de Middeleeuwen', in *Studies over het Boekenbezit en Boekengebruik in de Nederlanden* (Brussel 1974), p. 33 e.v.

[4] L. & H. Alker, *Das Beutelbuch in der bildenden Kunst* (Mainz, 1966), passim.

[5] M. Garand, 'Livres de poche médiévaux à Dijon et à Rome', *Scriptorium*, 25 (1971), p. 18-21.

[6] *Le Livre. Bibliothèque Nationale* [Tentoonstelling] (Parijs, 1972), p. 74, nr. 222; *Science. Catalogue 155*, H.P. Kraus (New York, s.d.), p. 1, nr. 1. Er dient op gewezen dat er een grondig verschil bestaat tussen de reële losse kalenders en die welke afzonderlijk tot ons zijn gekomen en vroeger hebben deel uitgemaakt van een handschrift.

[7] *Schatten van de Koninklijke Bibliotheek. Acht eeuwen verluchte handschriften. Tentoonstelling* (s'-Gravenhage, 1980), p. 75, nr. 30; hs. 's-Gravenhage, Kon. Bibl., 130 E 26. Een latere kopie hiervan is hs. Leiden, U.B., BPL 2430. Zie ook S. Hindman, 'Authors, artists and audiences', in *Pen to Press* (New York, 1977), p. 159-160, 203. Een prachtig voorbeeld van een 15de-eeuwse losse kalender, afkomstig uit Zuid-Frankrijk, is onlangs bij Sotheby geveild (cf. *Catalogue of Western Manuscripts and Miniatures*, Londen, 1982, nr. 73, ill.).

dus niet uitsluitend in liturgische boeken voorkomen[8]. Op het belang van calendaria in de volkstaal werd reeds sinds lang de aandacht gevestigd[9].

In de Koninklijke Bibliotheek Albert I te Brussel berust onder signatuur IV 107 een dergelijk Middelnederlands calendarium dat, in de volkstaal geschreven, niet voor liturgisch gebruik was bestemd[10]. Het is op verscheidene punten merkwaardig en valt op door zijn ongewoon voorkomen. Het telt vier perkamenten bladen (twee maanden per blad en een blad gewijd aan het gebruik van de zondagsletter) en is van groot registerformaat, wat in handschriften eerder zelden voorkomt. Het is in twee gevouwen, maar in zijn geheel meet het 39 cm × 14 cm en zit in een eigentijdse papieren omslag van precies dezelfde afmetingen, waarover straks meer. De kalender is gekopieerd in een met zorg geschreven, regelmatige donkerbruine 14de-eeuwse *littera textualis*, waarbij betrekkelijk weinig afkortingen voorkomen. Het zijn o.m. de volgende K L = Kalendas; No = None; Id = Idus; Oct = Octave; D = dies egyptiacus; ē = en; ā = an; dtien = dertien; S. = Sinte; Johis = Johannis; Ū = um; dē = den; Pet = Petrus; d = der; Lauw̃eins = Lauwereins; cū = cum; ēn = ende; ald = alder; dmi = domini; Albert9 = Albertus; Iheronim9 = Iheronymus; Octē = Octember; Novēber = November; Pntacie = Presentacie; Decēber = December; Aubert9 = Aubertus; Silvests = Silvesters; Slink = Slinker; wt = wat; swte = swerte.

De namen van de heiligen heeft de kopiist in verscheidene gevallen verhaspeld. Die der maanden heeft hij zowel in het Middelnederlands als in het Latijn geschreven: voor Januari gebruikt hij Loymaent, voor Februari Sporkille, voor Maart Mert, voor Mei Mey, April, voor Juni Wedemaent, voor Juli Hoymaent, voor Augustus Oest, voor September Enemaent[11], voor Oktober Wiinmaent, voor November Slachmaent, voor December Horemaent.

[8] Zo weten wij uit een rekening van de Rekenkamer (nr. 21437) dat de Mechelse verluchter Simon Van den Valgaerde in 1476 voor het Parlement van Mechelen een kalender kopieerde en verluchtte (Cf. A. Pinchart, *Archives des arts, sciences et lettres*, Gent, 1860, t. I, p. 102-103); zie ook de kalender in het Brouwersboek op het Stadsarchief te Gent, reeks 160, nr. 6 (Cf. E. Gailliard & W. De Vreese, 'Dietsche Kalenders', in *Jaarboek der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde*, 23, 1909, p. 5 e.v.) en verder de kalender in het Stapelboek in dezelfde instelling (reeks 93, nr. 11) (Cf. E. Gailliard & W. De Vreese, *Ibidem*, 24, 1910, p. 5-6).

[9] E. Gailliard & W. De Vreese, 'Dietsche Kalenders', in *Jaarboek der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde*, 21 (1907), p. 5-6.

[10] In 1960 gekocht van de boekhandel Macoir te Brusssel.

[11] Normaal 'evenemaent'. Voor de Middeleeuwse benamingen der maanden zie E. Strubbe & L. Voet, *De chronologie van de Middeleeuwen en de Moderne Tijden in de Nederlanden* (Antwerpen-Amsterdam, 1960), p. 28-29.

Bij het nasporen van de heiligenfeesten van deze niet-liturgische kalender was het ons niet mogelijk de bestemming met voldoende preciesheid te bepalen. Zulks is trouwens inherent aan dergelijke calendaria. Behoudens de algemeen gebruikelijke Roomse heiligen komen er in deze codex, in het bruin geschreven, een aantal naamfeesten voor, die vooral in het bisdom Kamerijk werden gevierd. Het zijn de H. Goedele (8 januari), de H. Aldegondis (30 januari), de H. Waldetrudis (4 februari)[12], de H. Alena (8 februari)[13], de H. Gertrudis (17 maart), de H. Gorix (11 augustus) en de H. Guislenus (10 oktober)[14], alle heiligen typisch voor de Zuidelijke Nederlanden. De enige niet algemeen gevierde heilige in het rood vermeld is de H. Rumoldus. Hieruit zou men misschien kunnen afleiden dat de kalender vermoedelijk voor iemand uit het Mechelse is gemaakt[15]. Het feit dat de passage over de zondagsletter op fol. 4r° in Brabants dialect is geschreven zou deze lokalisatie kunnen bevestigen[16]. Te oordelen naar het schrift is op het eerste gezicht geen precieze datering voorop te stellen. Alleen kunnen wij uitmaken dat het calendarium in de 14de eeuw moet zijn vervaardigd.

In de loop van de 15de eeuw zijn nog een twintigtal namen in lichtbruine inkt aan de kalender toegevoegd, waarvan de meeste bij de karmelieten werden vereerd, nl. de H. Cyrillus (6 maart), de H. Joseph (19 maart), Maria Egyptiaca (6 mei), Maria, Jacobus et Salome (25 maart), Heliseus (14 juni), Marcialis (7 juli), Albertus carmelita (7 augustus), Eufemie (16 september), Presentacio Marie (21 november), waaruit we mogen besluiten dat het manuscript wellicht in de handen van een monnik uit deze contemplatieve orde is gevallen. Een nadere datering van deze tweede schriftcampagne is mogelijk door de aanwezigheid van de H. Albertus carmeliet, die in 1476 werd gecanoniseerd. Deze datum is een terminus post quem voor deze toevoegingen, die naar ons gevoel in het laatste kwart van de 15de eeuw te situeren zijn. Wijzen we er even op dat door dezelfde hand twee heiligen werden toegevoegd, die in onze streken en precies in het bisdom Kamerijk vereerd werden, n.l. de H. Dymphna (15 mei) en de H. Autbertus (12 december).

Komen wij even terug op de papieren omslag waarin de kalender bewaard wordt. Behoudens de invoer van papier door de Arabieren in

[12] Normaal 9 april.

[13] Normaal 17 juni.

[14] Normaal 10 oktober.

[15] Voor de overige feesten van deze heilige zie J. Laenen, *Histoire de l'Église métropolitaine de Saint-Rombaut* (Mechelen, 1919), t. I, p. 48 e.v.

[16] Wij danken onze collega Drs. M. De Schepper, assistent aan de K.U.L., voor de hulp bij de identificatie van het dialect.

Spanje, klimmen de oudste Europese papiermolens in Italië op tot de 13de eeuw[17], toen in onze streken hiervan nog helemaal geen sprake was. De eerste en enige dergelijke molen in de Nederlanden dateert van bij het einde van de 14de eeuw. Hij was gelegen te Houplines aan de Leie in de buurt van Armentières in Frans-Vlaanderen en wordt voor het eerst vermeld in 1389[18]. Van de produktie hiervan is, voor zover geweten, niets met zekerheid bekend.

Pas sedert omstreeks het midden van de 14de eeuw kennen wij ten onzent enkele zeldzame papieren handschriften, van dewelke alle dan nog niet met zekerheid uit onze gewesten afkomstig zijn. De meeste stammen van het einde der eeuw[19]. Het oudste papieren document in de Nederlanden is vermoedelijk het memoriaal van de ontvanger van Gwijde van Dampierre uit de jaren zeventig der 13de eeuw[20]. Worden manuscripten na 1400 meer en meer op papier geschreven[21], dan wordt voor archivalia in dezelfde periode slechts spaarzaam hiervan gebruik gemaakt[22]. De bovengemelde papieren omslag, waarin de kalender zit, is van vrij dik papier vervaardigd en nog voorzien van brede water- en vormlijnen. Dit papier vertoont als watermerk een peer met aan elke kant een blad, waarvan de stengels samen met die van de peer onderaan aan een ring bijeenkomen. Zowel in het repertorium van C. Briquet[23] als in dit van C. Mosin[24] zijn er tientallen varianten van dit watermerk, dat

[17] *Le Livre. Bibliothèque Nationale* [Tentoonstellingscatalogus] (Parijs, 1972), p. 28-29.

[18] M.-A. Arnould, 'Quand sont apparus les premiers moulins à papier dans les anciens Pays-Bas', in *Drukkerijen en papiermolens in stad en land van de 14de tot de 16de eeuw. Internationaal Colloquium, Spa, 11-14-IX-1973* (Brussel, 1976), p. 267 e.v.

[19] F. Masai & M. Wittek, *Manuscrits datés conservés en Belgique*. T. 1: *819-1400* (Brussel-Gent, 1968), nr. 56: Brugge, Sint-Janshospitaal, hs. met Jacobus de Voragine, *De Gulden Legende*, gedateerd 1358; nr. 66: Luik, Universiteitsbibliotheek, 346 C, fol. 190r°-208v°, gedateerd 1370; nr. 71: Luik, Universiteitsbibliotheek, 263 C, fol. 1r°-41r°, gedateerd 1374; nr. 75: Luik, Bibliotheek van het Seminarie, 6 F 1, fol. 57r°-63r°; gedateerd 1379; nr. 79: Namen, Archeologisch Museum, 32, fol. 234r°-258v°, gedateerd 1383; nr. 85: Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 2695-719, fol. 95r°-189r°, gedateerd 1388; nr. 89: Luik, Bibliotheek van het Seminarie, 6 N 9, fol. 1r°-47v°, gedateerd 1389; nr. 92: Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 3697-700, fol. 11r°-96r°, gedateerd 1394; nr. 95: Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 2135, gedateerd 1399; nr. 96: Namur, Archeologisch Museum, 105, gedateerd 1400.

[20] J. Buntinx, *Het memoriaal van Jehan Makiel, klerk en ontvanger van Gwijde van Dampierre (1270-1275)* (Brussel, 1944).

[21] F. Masai & M. Wittek, *Manuscrits datés conservés en Belgique, Manuscrits conservés à la Bibliothèque royale Albert Ier, Bruxelles*. T. II: *1401-1440* (Brussel-Gent, 1972), passim.

[22] Voor een status quaestionis van de oudste papieren archivalia, zie E. Persoons, 'Archieven en papiergeschiedenis', *Archief- en Bibliotheekwezen in België*, 9 (1969), p. 139-146.

[23] C.M. Briquet, *Les filigranes* (Amsterdam, 1958), t. I, p. 402 e.v.

[24] V.A. Mosin et S.M. Traljic, *Filigranes des XIIIe et XIVe ss.* (Zagreb, 1957), t. I, p. 126-128.

van Italiaanse oorsprong is en in de jaren dertig van de 14de eeuw voor het eerst verschijnt. Het is specifiek voor deze eeuw, maar na 1400 komt het veel minder voor. Vindplaatsen ervan in handschriften of archivalia uit de Nederlanden zijn eerder schaars te noemen. Hieruit mogen wij besluiten dat, zoals boven reeds is gezegd, deze merkwaardige Middelnederlandse kalender vermoedelijk wel in de tweede helft van de 14de eeuw mag worden gedagtekend, maar dat jammer genoeg een nauwkeurigere datering niet mogelijk is.

SUMMARY

Calendars which form no part of liturgical manuscripts are rather seldom. The Royal Library Albert I in Brussels under shelf-mark IV 107 possesses a 14th century Middle Dutch calendar for the use of the diocese of Cambrai. It is of an exceptionally large register size (39 × 14 cm), contains two months per page and is folded within a paper envelope of exactly the same size which, judging from the watermark, dates from the 14th century. In all probability also the calendar has to be located in the second half of that century, but unfortunately more precise dating is not possible.

As S. Rumoldus is the only local saint mentioned in red, the calendar may have been executed for someone from the region of Malines.

[Januari]

f. 1r°	KL			**Loymaent heeft XXXI dage.**	Januari*us*
1	III	A		**Jaers dach.**	D.
2		b		Oct*ave* S*int* Stevens	
3	XI	c		S. Sernine.	
4		d		Oct*ave* al d*er* kindre*n*.	
5	XIX	e	No*ne*		
6	VIII	f		**Dertien dage.**	
7		g			
8	XVI	A		S. Goedelen.	
9	V	b			
10		c			
11	XIII	d			
12	II	e			
13		f	Id*us*	Oct*ave* va*n*. XIII. dage.	
14	X	g		*S. Basilius*	
15		A		S. Feliciis	
16	XVIII	b		S. Marcelliis	
17	VII	c			
18		d		S. Prissen	

19	XV	e			
20	IIII	f		S. Sebastiaens	
21		g		S. Agneten	
22	XII	A		S. Vincents	
23	I	b			
24		c		S. Tymoteis	
25	IX	d		**S. Pauwels**	D
26		e			
27	XVII	f		*S. Johannis Crisostini*	
28	VI	g		Oct*ave* va*n* S. Agnete*n*	
29		A		S. Valeriaens	
30	XIIII	b		S. Aldegu(*n*)den	
31	III	c			

[Februari]

f. 1r°	KL			**Sporkille XXVIII dage.**	Februari*us*
1		d		S. Briden	
2	XI	e		**Onser Vrouw*en***	
3	XIX	f		S. Blasiis	
4	VIII	g		S. Waeltruden	D
5		A	No*ne*	S. Aechten	
6	XV	b			
7	V	c			
8		d		S. Alenen	
9	XIII	c		S. Appollonie*n*	
10	II	f		S. Scolasticaes	
11		g			
12	X	A			
13		b	Id*us*		
14	XVIII	c		S. Valentiins	
15	VII	d			
16		e		S. Juliaene*n*	
17	XV	f			
18	IIII	g			
19		A		S. Sabinen	
20	XII	b			
21	I	c			
22		d		**S. Peters.**	
23	IX	e			
24		f		**S. Mathiis**	
25	XVII	g			
26	VI	A		S. Alexanders	D
27		b			
28	XIIII	c		S. Romeins	

[Maart]

f. 1v°	KL			**Merte heeft XXXI dage.**	Marcius
1	III	d		S. Albinis	D
2		e		S. Basiliis	
3	XI	f			
4		g		S. Adriaen	
5	XIX	A			
6	VIII	b		*S. Cyrillus*	
7		c	No*ne*	S. Pepetue*n* *S. Thomaes de aquino*	
8	XVI	d			
9	V	e			
10		f			
11	XIII	g			
12	II	A		S. Gregoriis	
13		b			
14	X	c			
15		d	Id*us*		
16	XVIII	e			
17	VII	f		S. Geertrudt	
18		g			
19	XV	A		S. Albaens *S. Joseph*	
20	IIII	b		S. Benedictus	
21		c			
22	XII	d			
23	I	e			
24		f			
25	IX	g		**Onser Vrouw*en***	
26		A			
27	XVII	b			
28	VI	c		S. Genetrix	D
29		d		S. Eustaes	
30	XIIII	e			
31	III	f		S. Balbine*n*	

[April]

f. 1v°	KL			**April heeft XXX dage.**	Aprilis.
1		g			
2	XI	A		S. Anastaciis *S. Marie van Egipte*	
3		b			
4	XIX	c		S. Ambrosius	
5	VIII	d	No*ne*		
6	XVI	e			
7	V	f			
8		g			

9	XIII	A		S. Marie egyptiaca	
10	II	b			D
11		c		S. Leoniis	
12	X	d			
13		e	Id*us*		
14	XVIII	f		S. Tyburte*n*	
15	VII	g			
16		A			
17	XV	b			
18	IIII	c		S. Valeriaens	
19		d			
20	XII	e			D
21	I	f		S. Symeons	
22		g			
23	IX	A		S. Joriis	
24		b			
25	XVII	c		**S. Maerts**	
26	VI	d		S. Cleten	
27		e			
28	XIIII	f		S. Vitaels	
29	III	g			
30		A		S. Corinis	

[Mei]

f. 2r°	KL			**Mey heeft XXXI. dage.**	Maius
1	XI	b		**S. Philips S. Jacobs**	
2		c			
3	XIX	d		**tseylich cruus**	D
4	VIII	e			
5		f		*S. Angelus carmelita*	
6	XVI	g		S. Goddaerts	
7	V	A	No*ne*	S. Jans va*n* de*n*porte	
8		b			
9	XIII	c		S. Machariis	
10	II	d		*S. Job*	
11		e			
12	X	f			
13		g		S. Servaes	
14	XVIII	A			
15	VII	b	Id*us*	S. Soffien *S. Dympne*	
16		c			
17	XV	d			
18	IIII	e			
19		f		S. Potencien	
20	XII	g			
21	I	A			

22		b			
23	IX	c			
24		d			
25	XVII	e		S. Urbaens *Maria*	D *Jacobi et Salome*
26	VI	f			
27		g		S. Augustiins	
28	XIIII	A		*S. Germeyn*	
29	III	b			
30		c			
31	XI	d		S. Petronillen	

[Juni]

F. 2r°	KL			**Wedemaent heeft XXX dage.**	Juni*us*
1		e		S. Nycodemus	
2	XIX	f		S. Marcellus	
3	VIII	g		*S. Erasmus*	
4	XVI	A			
5	V	b	No*ne*	S. Bonefaciis	
6		c			
7	XIII	d			
8	II	e		S. Medaerts	
9		f			
10	X	g			D
11		A		S. Bernabas	
12	XVIII	b			
13	VII	c	Id*us*	S. Anthoniis	
14		d		*S. Basilius S. Heliseus*	
15	XV	e		S. Viteit	
16	IIII	f		S. Alexanders	D
17		g			
18	XII	A			
19	I	b			
20		c			
21	IX	d		S. Liiviins	
22		e			
23	XVII	f		***Vigilie***	
24	*VI*	*g*		**S. Jans Baptiste**	
25		A		S. Loys.	
26	XIIII	b		S. Jans S. Pauwels	
27	III	c			
28		d		***Vigilie***	
29	*XI*	*e*		**S. Petrus** *S. Pauwels*	
30		f		S. Pauwels	

[Juli]

f. 2v°	KL			**Hoymaent. XXXJ. dage**	Julius
1	XIX	g		**S. Romboudts**	
2	VIII	A		S. Regenaerts	
3		b		S. Thomaes	
4	XVI	c		S. Mertens	
5	V	d			
6		e		Oct*ave* S. Pe*trus* en S. Pauwels	
7	XIII	f	No*ne*		
8	II	g			
9		A			
10	X	b		S. Amelberge*n*	
11		c			
12	XVIII	d		*S. Marcialis discipulus Jesu*	
13	VII	e		S. Margriete*n*	D
14		f			
15	XV	g	Id*us*	**Alde*r* Apostelen**	
16	IIII	A			
17		b		S. Alexiis	
18	XII	c		S. Arnouds	
19	I	d			
20		e			
21	IX	f			
22		g		**S. Marie*n* Magdelene*n***	D
23	XVII	A			
24	VI	b		*S. Kerstine*	
25		c		**S. Jacobs Sint Karstofels**	
26	XIIII	d		S. Anne*n*	
27	III	e		*S. Marthe*	
28		f		S. Pantinis	
29	XI	g		S. Maertens	
30		A		S. Abdons	
31	XIX	b		S. Germeins	

[Augustus]

f. 2v°	KL			**Oest maent heeft XXXI. dage.**	August*us*
1	VIII	c		**S. Peters dach**	D
2	XVI	d		S. Stevens	
3	V	e			
4		f			
5	XIII	g	No*ne*	S. Dominicus	
6	II	A		Translatio D*omini*	
7		*b*		*S. Donaets S. Albertus carmelita*	
8	X	c			

9		d		**Vigilie**	
10	*XVIII*	*e*		**S. Lauwerijns**	
11	VII	f		S. Gorx	
12		g		*S. Clara*	
13	XV	A	Id*us*	S. Ypoliten	
14	IIII	b		***Vigilie***	
15		*c*		**Onser Vrouwen**	
16	XII	d		*S. Arnulfus*	
17	I	e		Oct*ave* S. Lauw*e*reins	
18		f			
19	IX	g			
20		A		S. Benaerts	
21	XVII	b			
22	VI	c		S. Tymoteis	
23		d			
24	XIIII	e		**S. Bertelmens**	
25	III	f			
26		g			
27	XI	A		S. Ruffinis	
28		b		S. Augustuns	
29	XIX	c		**S. Jans Baptist*en***	
30	VII	d			D.
31		e			

[September]

f. 3r°	KL			**Enemaent XXX dage**	September
1	XVI	f		S. Giliis	
2	V	g			
3		A			D
4	XIII	b			
5	II	c	No*ne*	S. Bertiins	
6		d			
7	X	e			
8		f		**Onser Vrouwen.**	
9	XVIII	g		S. Gorgons	
10	VII	A		S. Hylariis	
11		b			
12	XV	c			
13	IIII	d	Id*us*		
14		e		**tseylich cruus**	
15	XII	f		S. Nicomedis *martyris*	
16	I	g		*S. Eufemie virginis*	
17		A		**S. Lambrecht**	
18	IX	b			
19		c			
20	XVII	d		**Vigilie**	

21	VI	e		**S. Matheus**	D
22		f		S. Mauritius *cum sociis*	
23	XIIII	g			
24	III	A			
25		b			
26	XI	c			
27		d		S. Damiaens *ende cosmas*	
28	XIX	e			
29	VIII	f		**S. Michiels.**	
30		g		S. Jheronim*us*	

[Oktober]

f. 3r°	KL			**Wiinmaent XXXI dage.**	Oct*em*ber
1	XVI	A		S. Bamesse	
2	V	b			
3	XIII	c			D
4	II	d		S. Francisscus	
5		e			
6	X	f		S. Fiden	
7		g	No*ne*		
8	XVIII	A			
9	VII	b		S. Daniis	
10		c			
11	XV	d		S. Augustiin	
12	IIII	e			
13		f			
14	XII	g		S. Calixiis	
15	I	A	Id*us*		
16		b		S. Gilliins	
17	IX	c			
18		d		**S. Lucas**	
19	XVII	e			
20	VI	f			
21		g		d. XI.^{m} Magde*n*	
22	XIIII	A			D
23	III	b		S. Severiins	
24		c			
25	XI	d			
26		e		S. Amants	
27	XIX	f		**Vigilie**	
28	VIII	g		**S. Symo*en* S. Jud*as***	
29		A			
30	XVI	b		S. Saturinis	
31	V	c		S. Quintens **Vigilie**	

[November]

F. 3v°	KL			**Slachmae*nt* XXX dage.**	Nove*m*ber
1	V	d		**Al der Heilige*n***	
2	XIII	e		**Al der Zielen**	
3	II	f			
4		g			
5	X	A	No*ne*		D
6		b		S. Leedenaert	
7	XVIII	c			
8	VII	d			
9		e		S. Lodewiic	
10	XV	f		S. Mertens	
11	IIII	g		**S. Mertens.**	
12		A		S. Liiniis	
13	XII	b	Id*us*	S. Brixiis	
14	I	c			
15		d			
16	IX	e			
17		f			
18	XVII	g		Oct*ave* S. Mertens	
19	VI	A		S. Liibetten	
20		b			
21	XIIII	c		*Presentacie Marie*	
22	III	d		S. Cecilie	
23		e		S. Clements	
24	XI	f		S. Kerstinen.	
25		g		**S. Kateline**	
26	XIX	A		S. Liven	
27	VIII	b			
28		c			D
29	XVI	d		**Vigilie**	
30	V	e		**S. Andries.**	

[December]

f. 3v°	KL			**Horemaent XXXI dage.**	Dece*m*ber
1	XIII	f		S. Loys	
2	II	g			
3		A			
4	X	b		S. Barbere	
5		c	No*ne*	**S. Niclaus**	
6	XVIII	d			D
7	VII	e		Oct*ave* S. Andries	
8		f		**Onser Vrouwen**	
9	XV	g			
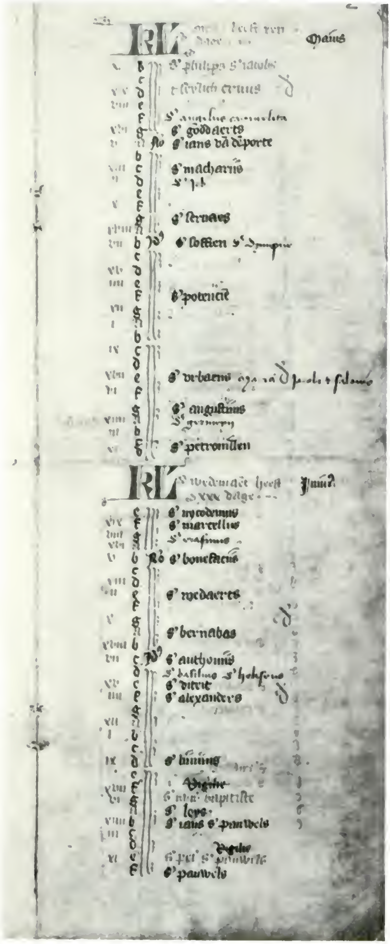
10	IIII	A			
11		b		S. *Autbertus*	
12	XII	c			
13	I	d	Id*us*	S. Lucien	
14		e		**S. Nychasus.**	
15	IX	f			
16		g			
17	XVII	A		S. Lazaruus	
18	VI	b			
19		c			
20	XIIII	d			
21	III	e		**S. Thomaes**	
22		f		S. Innocents	D
23	XI	g			
24		A		**Vigilie**	
25	XIX	b		**Keerst dach**	
26	VIII	c		**S. Stevens**	
27		d		**S. Jans**	
28	XVI	e		**Al der Kindere*n* dach**	
29	V	f		S. Thomaes	
30		g			
31	XIII	A		S. Silvest*ers*	

Fol. 4°
Soect in den uterste linieter Slinck*er*
hant w*a*t steet met roeden ghescreve*n*
een ghetal daer die mane op loepe
van wat iaer dat ghi wilt Ende
dan soect in douerste linie die son-
dach lettre van den selve iaeren.
Als ghi dat beiden wel ghevonde*n*
hebt So merct enech van de*n* sw*er*te
ghetalen dat rechte steet iegen
die sondach lettre en*de* oec iege*n* der
mane getal Ende Also meneghe
weke es op dat iaer tuscen keerst-
dach en*de* groet vastelavent. Ende
Also menech dach meer als in
donderste linie met roede lettre ghe
screven steet rechte iege*n* u sw*er*te
ghetal

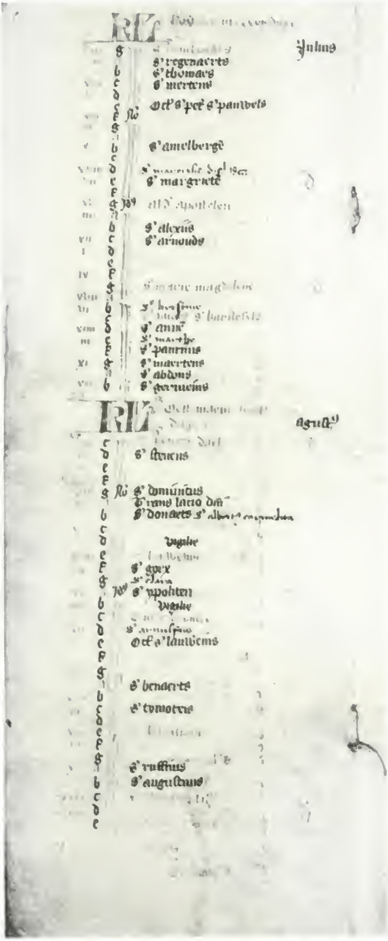
+	A	B	C	D	E	F	G
I	IX	IX	IX	IX	VIII	VIII	VIII
II	VII	VII	VII	VII	VII	VII	VII
III	X	X	X	X	X	IX	IX
IIII	IX	VIII	VIII	VIII	VIII	VIII	VIII
V	VII	VII	VII	VII	VI	VI	VI
VI	X	X	IX	IX	IX	IX	IX
VII	VIII	VIII	VIII	VIII	VIII	VII	VII
VIII	XI	XI	X	X	X	X	X
IX	IX	IX	IX	IX	IX	IX	VIII
X	VIII	VIII	VII	VII	VII	VII	VII
XI	X	X	X	X	X	X	X
XII	IX	IX	IX	VIII	VIII	VIII	VIII
XIII	VII	VII	VII	VII	VII	VII	VI
XIIII	X	X	X	X	IX	IX	IX
XV	VIII	VIII	VIII	VIII	VIII	VIII	VIII
XVI	VII	VII	VII	VI	VI	VI	VI
XVII	X	IX	IX	IX	IX	IX	IX
XVIII	VIII	VIII	VIII	VIII	VII	VII	VII
XIX	XI	XI	X	X	X	X	X
ↄOↄ	ↄOↄ	·I·	II	III	IIİI	V	VI

WEKE .. DAGE

Na nonas van marte Besie waer
de mane prime es tellet XIIII
dage daer na Dierste sondach daer-
na es paesschen van iaere*n* te iaere*n*



Afb. 1. — De maanden mei en juni (fol. 2r°)



Afb. 2 — De maanden juli en augustus (fol. 2v°)

Jan Buntinx

DE INVOERING VAN DE GREGORIAANSE KALENDER TE GENT

De Juliaanse kalender was het werk van de Alexandrijnse astronoom Sosigenes. Op bevel van Julius Caesar werd hij ingevoerd in 46 v. C. Hij betekende een grondige verbetering van de voorheen door de Romeinen gebruikte kalender. Toch vertoonde hij nog een lichte fout. Volgens Sosigenes duurde het zonnejaar 365 dagen en 6 uren of 365, 2500 dagen. In feite is dat iets minder, namelijk 365 dagen 5u. 48' 47" 51 of 365, 2422 dagen, een verschil dus van 0,0078 dag per jaar of 1 dag op 128 jaar. Op de lange duur zou dit leiden tot wanorde in de kalender. Geleerden die de tijdrekenkunde bestudeerden, computisten genaamd, stelden deze afwijking vast en wilden eraan verhelpen. De Schotse monnik John of Holywood berekende in 1232 dat het verschil reeds 7 dagen bedroeg. Na hem zetten talrijke theologen, wiskundigen, pauzen, vorsten, kardinalen en concilies zich aktief in om orde op zaken te stellen. Eindelijk zou paus Gregorius XIII op verzoek van het concilie van Trente, na een lange en grondige voorbereiding, op 24 februari 1582 de bulle *Inter Gravissimas* uitvaardigen.

De lente-evening werd tijdens het concilie van Nicaea (325) onveranderlijk vastgesteld op 21 maart, hetgeen astronomisch niet geheel juist was. Hieraan was de datum van Pasen verbonden. Ook in 1582 bleef men nog vasthouden aan die 21 maart[1]. In 1582 viel de lente-evening echter astronomisch, in werkelijkheid dus, op 11 maart. Om niets te moeten veranderen aan de regels voor het bepalen van de paasdatum werd in de bulle voorgeschreven de lente-evening toch te plaatsen op 21 maart,

Afkortingen.

ARA	=	Algemeen Rijksarchief te Brussel.
Inv. RvVl	=	Inventaris van het archief van de Raad van Vlaanderen.
RAG	=	Rijksarchief te Gent.
RvVl	=	Raad van Vlaanderen.
SAG	=	Stadsarchief te Gent.
STvVl	=	Staten van Vlaanderen.

[1] A. Giry, *Manuel de diplomatique* (Paris, 1925 anast. uitg.), pp. 159-162. - E. I. Strubbe - L. Voet, *De chronologie van de Middeleeuwen en de moderne tijden in de Nederlanden* (Antwerpen-Amsterdam, 1960), pp. 46-48.

d.w.z. dat men 10 dagen zou overslaan: op 4 oktober 1582 zou 15 oktober volgen (de H. Theresia overleed in de nacht van 4 op 15 oktober 1582). Om te voorkomen dat in de toekomst een zelfde toestand zou ontstaan, bleven de schrikkeljaren behouden alle vier jaren, maar zij werden afgeschaft in de eeuwjaren, waarvan de twee eerste cijfers niet deelbaar waren door 4. Deze regeling is bijna volmaakt; het verschil tussen het gemiddelde zonnejaar en het gemiddelde van de kalenderjaren is immers miniem geworden (24" 36), zodat men pas in het jaar 4916 een schrikkeldag niet zal moeten bijvoegen[2].

In Spanje, Portugal en de meeste Italiaanse staten werd de kalenderhervorming ingevoerd op de dag door de paus bepaald, nl. 4 oktober 1582. In Frankrijk werd zondag 9 december gevolgd door maandag 20 december 1582. In de katholieke staten van Duitsland werd vrijdag 21 december de laatste dag van het jaar 1582; de volgende dag was zaterdag 1 januari 1583. In de protestantse landen van Duitsland behield men de Juliaanse kalender; een hervormde Juliaanse kalender werd ingevoerd in 1699-1700: na 18 februari kwam 1 maart 1700. In Engeland gebeurde de overgang pas in 1725 van 2 naar 14 september[3].

Het is wel opvallend dat de grote handboeken van chronologie er betreffende de Nederlanden tegenstrijdige en verkeerde meningen op nahouden. In de '*états catholiques*' van de Nederlanden zou men volgens Giry gehandeld hebben zoals in de katholieke staten van Duitsland: dus na vrijdag 21 december 1582 1 januari 1583; december zou dus slechts 21 dagen geteld hebben. Met '*états catholiques*' bedoelt hij Brabant, Limburg, Luxemburg, Gelderland, Vlaanderen, Artesië, Henegouwen, Namen en daarbij nog de steden Antwerpen en Mechelen[4]. Zo denkt ook Fruin, alleszins wat Vlaanderen betreft[5].

H. Grotefend beweert dat de wijziging in Brabant, Henegouwen, Holland en Vlaanderen een week vroeger plaats greep: van 14 december tot Kerstdag 25 december 1582[6]. W.E. Van Wijk geeft een eerder verwarde uitleg. Eerst verwijst hij naar het placcaart van de hertog van Anjou van 10 december 1582, waarbij opdracht werd gegeven 'dat men in Brabant, Limburg, Gelre, Vlaanderen, Holland, Zeeland, Zutphen en Friesland van den 14en december 1582 terstond op den 25en (Kerstdag)

[2] A. Giry, pp. 162-163. - E.I. Strubbe - L. Voet, pp. 46-48. - J. Buntinx, *Praktisch overzicht van de geschiedkundige hulpwetenschappen* (Leuven, 1970[2]), p. 13.

[3] A. Giry, pp. 166-167. - E.I. Strubbe - L. Voet, p. 47

[4] A. Giry, p. 167.

[5] R. Fruin, *Handboek der chronologie voornamelijk in Nederland* (Alphen, 1934), p. 10.

[6] H. Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, I (Hannover, 1891), p. 133.

zou overgaan ..... In de zuidelijke provinciën is op den 10en februari 1583 de 21e gevolgd'[7]. Dit is op zijn minst erg contradictorisch en zeker al te vaag. De fout zit hierin dat niet gespecifieerd wordt om welke delen van de zuidelijke provinciën, van Brabant, Vlaanderen, enz. het gaat.

In hun *Chronologie* verwijzen Strubbe en Voet eveneens naar het placcaart van 10 december 1582, zonder te zeggen van wie het uitging. Voor de toepassing ervan beperken zij zich tot een zeer bondige, onvolledige en zelfs tegenstrijdige tekst: 'De Staten-Generaal, Brabant en Zeeland volgden het bevel op; in de Zuidelijke Nederlanden daarentegen ging men van 20 op 31 of van 21 december op 1 januari over'[8].

Welke zijn nu de redenen voor deze tegenstrijdige, onvolledige en (of) verkeerde opvattingen van deze specialisten in de chronologie? Vooreerst hebben zij niet of onvoldoende rekening gehouden met het bestaan, de herkomst en het toepassingsgebied van *twee* placcaarten over de tenuitvoerlegging van de bulle van Gregorius XIII. Het eerste werd uitgevaardigd te Antwerpen op 10 december 1582 door Frans van Anjou (1556-1584)[9]. Deze was de vierde zoon van Hendrik II, koning van Frankrijk. Alhoewel katholiek werd hij dank zij de steun van Willem van Oranje op 19 september 1580 door de Staten-Generaal tot landsheer van de Nederlanden erkend. Gewantrouwd door de Staten keerde hij in oktober 1583 naar Frankrijk terug. In zijn placcaart verwijst Anjou naar de verschillen, die in de loop der eeuwen gegroeid waren tussen het zonnejaar en het kalenderjaar. Hij wil dezelfde regeling toepassen als de *andere vorsten ende potentaten over het Christenrijck*; speciaal vernoemt hij zijn broeder Hendrik III, koning van Frankrijk. Van de bulle van paus Gregorius spreekt hij niet, voorzeker om zijn protestantse 'onderdanen' niet voor het hoofd te stoten. Hij statueert dat overal in de Nederlanden 14 december zal gevolgd worden door Kerstdag 25 december; december zal dus slechts 21 dagen tellen. Het jaar 1583 zal dus beginnen *ten daghe alsmen nae d'oude calculatie rekenen zoude den tweentwintichsten decembris*.

[7] W.E. Van Wijk, *De Gregoriaanse kalender. Een technisch-tijdrekenkundige studie* (Maastricht, 1932), p. 56.

[8] E.I. Strubbe - L. Voet, p. 48. — Verwezen wordt naar het artikel van A. Schoutteet, 'De invoering van de Gregoriaanse kalender te Brugge', *Handelingen van de Société d'émulation te Brugge*, LXXIX (1952), pp. 136-145.

[9] Van dit placcaart kon geen originele tekst gevonden worden. — Gedrukte uitgaven: Te Antwerpen bij Christoffel Plantijn in 1582; bewaard in de bibliotheek van de Koninkl. Comm. voor de uitg. van de oude wetten en verord. van België, *Monumenta Belgica*, VIII. — Te Gent door Cornelius de Rekenare in 1583; bewaard in de Koninkl. Bibl. te Den Haag. — In: P.C. Bor, *Nederlantsche oorloghen* (Leiden-Amsterdam, 1621), deel II, 17-e boek, pp. 33-34.

Het tweede placcaart werd in naam van koning Filips II door Farnese afgekondigd te Doornik op 10 januari 1583[10]. Hier wordt wel verwezen naar de beslissing van de paus, die de *afcortynghe van thien daeghen bevolen hadde ghedaen te worden in de maent van octobri lestleden* (= 1582) en naar een volgende pauselijke 'constitutie' dat, indien de tekst van de bulle *niet en arriveerde in tijdts ..... die abstractie zou gedaen worden van 10 febr. 1583 naer 21 febr. 1583.* De zondagletter F van het jaar 1583 zou B worden na 10 februari; Aswoensdag zou vallen op 23 februari, Pasen op 10 april. Februari zou slechts 18 dagen tellen. Dit placcaart was, zoals dat van Anjou, eveneens bestemd voor het hele gebied der Nederlanden.

De grote vraag blijft in welke plaatsen een van deze placcaarten werd toegepast en vanaf welke datum. Pater Bernard de Jonghe beweert wel dat het placcaart van Anjou 'wierd door geheel Vlaenderen, Braband, ende alom in 't Nederland aengenomen, uytgenomen tot Uytrecht, Gelderland en Vriesland'[11]. In het het Memorieboek der stad Ghent leest men dat het 'voornamentlyck aenveert wiert van veele, alsoock die van Brabant ende van Vlaenderen'[12]. Jan van de Vivere schrijft: 'XV^{c}LXXXII. Item alsnu den XXII van decembre zoo wayst den eersten dach van den jaere, nieudach XV^{c}LXXXIII, dat was thien daghen inne ghecort, en ditte duer bevel van den paus van Roome, ende alsoo gheheel het landt duere'[13].

Dit zijn uiteraard veralgemeningen, die niet op ernstige bronnen gesteund zijn. Het is onmogelijk voor hele vorstendommen uitspraken te doen in deze periode. Het gezag van Anjou was zeer beperkt. De placcaarten werden afgekondigd via de justitieraden, in Vlaanderen door de Raad van Vlaanderen. Maar van 1579 tot 1585 waren er twee Raden van Vlaanderen: de wettige of spaansgezinde, die uitgeweken was naar Douai, en de Raad, die te Gent zetelde en samengesteld was uit dissidenten (van 11 september 1579 tot 24 september 1584)[14]. Waar konden deze Raden blijvend hun rechtsmacht uitoefenen en in welke mate? Voor de toepassing van het placcaart van Anjou te Gent in december 1582 en januari 1583 is het natuurlijk vooral de dissidente Raad, die ons interesseert.

[10] Origineel op perkament (Nederl.) in RAG, RvVl, nr. 741 (= Originele placcaarten en ordonnantiën, 1583). — Minuut (Frans) in ARA, Staat en Audiëntie, nr. 1146. — Gedrukte uitg. (Nederl.) in *Placcaerten van Vlaenderen*, II (Gent, 1629), p. 729-731.

[11] B. de Jonghe, *Gendsche geschiedenissen* (Gent, 1780), p. 310.

[12] *Memorieboek der stad Ghent van 't jaer 1301 tot 1737*, III (Gent, 1854), p. 76.

[13] Jan van den Vivere, *Chronijcke van Ghendt*, uitg. Fr. De Potter (Gent, 1885), p. 346.

[14] J. Buntinx, *Inv. RvVl*, I (Gent, 1964), pp. 141, 233-234.

Wij deden opzoekingen in de archieven van deze Raad, in verscheidene reeksen van het Gentse stadsarchief, in de fondsen van de Staten van Vlaanderen, de Oudburg van Gent, de Wetachtige Kamer van Vlaanderen, de luitenant-civil van de indaginghe van Gent, het bisdom, het leenhof van Sint-Baafs en talrijke Gentse abdijen, kloosters en kerken, voor zover dokumenten uit de jaren 1580-1585 bewaard bleven. Tegen alle verwachtingen in was de oogst zeer klein. Uiterst weinig bruikbaar archief uit deze periode is overgebleven. Begrijpelijk trouwens. Heel wat dokumenten van de dissidente Raad van Vlaanderen, van de Staten, van de Oudburg, van het Gentse stadsbestuur werden vernietigd bij de nadering van de troepen van Farnese of meegenomen. De toestand van de archieven van de Gentse kloosters en kerken zullen wij verder bespreken[15].

De meeste gegevens werden gevonden in het archief van de Raad van Vlaanderen. Spijtig genoeg dateren de oudste resolutieboeken pas van 1585; oudere hebben er niet bestaan. Voorzeker zou daar de beslissing genoteerd geweest zijn i.v.m. de invoering van de nieuwe kalender. Kostbare inlichtingen zijn te danken aan een gebeurtenis uit deze periode. Ten gevolge van de godsdienstberoerten en de vestiging van een Calvinistische republiek te Gent onder Hembyse en Ryhove (1577-1584) werden de zittingen van de Raad van Vlaanderen voortdurend gestoord; raadsheren werden gemolesteerd; één van hen, Jacob Hessele, werd zelfs opgehangen in aanwezigheid van Ryhove. De Raad vluchtte dan naar Douai en zetelde er vanaf 26 februari 1580. Te Gent werd een dissidente Raad opgericht in 1579. De laatste zitting had plaats op 24 september 1584 bij de nadering van de Spaanse troepen. Het gevolg is dat voor deze korte periode voor drie reeksen (acten en sententiën, sententies en appointementen interlocutoire, secrete camere), twee soorten bruikbare registers bestaan, die van de Raad te Gent en die van de Raad te Douai[16].

In het register van de secrete camere van de rebellenraad te Gent (1579-1584) wordt de beslissing i.v.m. de kalender als volgt genoteerd:

Zondagh XVI^en^ decembris 1582.

Maendagh XXVII^en^ decembris 1582. Alshedene is geordoneert de veranderynghe van der date te doen naer uutwijzen van der placate bij Zijner

[15] Cfr. infra, p. 669.

[16] J. Buntinx, *Inv. RvVl*, I., p. 9. — Deze registers zijn bruikbaar omdat zij dagelijkse of tenminste wekelijkse gedateerde notities bevatten. Voor andere dubbele reeksen tijdens deze periode (volontaire condemnatiën, enkwesten) is dit niet het geval.

Hooghede (= Anjou) *gezonden van daten van den thienden deser maend XV^{c}LXXXII.*
Dicendagh XXVIII^{en} decembris 1582[17].

De Raad van Vlaanderen decreteert dus de overgang van 16 op 27 december 1582 en paste deze ook toe in zijn eigen administratie. Dit blijkt ook uit andere notities, zoals deze: *Svridaechs XIIII^{en} decembris* gevolgd door: *Svridaechs XXXI^{en} decembris volghend d'ordonnantie van de veranderinghe des jaeres*[18]. Het valt ook af te leiden uit dateringen als deze: *Ghepronunciert desen XV^{en} decembris* (= zaterdag) *XV^{c}LXXXII* onmiddellijk gevolgd door: *Ghepronunciert den eersten januarij XV^{c}LXXXIII* (= zaterdag)[19].

Op het eerste zicht kan het eigenaardig lijken dat 16 december 1582, een zondag, gevolgd wordt door een maandag, die op 27 december valt. Deze schijnbare anomalie wordt verklaard door het feit dat ten gevolge van de weglating of overslaan van 10 dagen de zondagletter G van 1582 C wordt na 16 december, zoals de zondagletter F van 1583 B wordt vanaf 10 februari in toepassing van het placcaart van Filips II[20]. De zondagletter was de letter, die aanduidde op de hoeveelste dag van januari de eerste zondag van het jaar viel. Met behulp van die zondagletter kon de kalender samengesteld worden[21].

Werd de ordonnantie van de Raad opgevolgd door de Staten van Vlaanderen en door het stadsbestuur van Gent en hoe? Dat ze opgevolgd werd kon moeilijk anders, vermits de raadsheren, de leden van de Staten en de Gentse schepenen tot dezelfde strekking behoorden en allen, tenminste in deze maanden, Anjou als vorst erkenden, zij het dan meestal zonder overtuiging. Zoals hoger gezegd zijn er weinig preciese gegevens voorhanden[22]. Noch in de resoluties noch in andere documenten van de Staten is expliciet spraak van de hervorming van de kalender. Dat zij werd toegepast blijkt echter uit de data van deze op elkaar volgende resoluties:
VIIIe decembris 1583 (foutief voor 1582).
XIXe dach van decembris 1582.

[17] RAG, RvVl, nr 7619 (dissidente secrete camere), fol. 196 ro.

[18] Ibidem, nr. 2575 (Acten en sententiën van de dissidente Raad, 24 aug. 1582 - 9 dec. 1583), fol. 127vo-128ro en fol. 129vo-130ro.

[19] Ibidem, nr. 7555 (Sententiën en appointementen interlocutoire van de dissidente Raad, 11 sept. 1579 - 19 febr. 1583), fol. 416ro-416vo.

[20] In het placcaart van Anjou wordt deze verandering van de zondagletter niet expliciet medegedeeld, wel in het placcaart van Filips II.

[21] J. Buntinx, *Geschiedkundige hulpwetenschappen*, pp. 21-22.

[22] Cfr. infra, p. 665.

Actum den X^{en} *januarij 1583 stylo anni correctionis*[23].
Maar zeker werden de voorschriften van de Raad (overgang van 16 naar 27 december 1582) en de data van het placcaart van Anjou (14 naar 25 december) niet toegepast. Na de datering *XIX*^{e} *dach van decembris 1582* leest men inderdaad geen vermelding zoals: *stylo anni correctionis*. De administratie van de Staten moet dus later begonnen zijn met de wijziging van de kalender. Op welke dag weten wij echter niet, vermits in de dateringen de namen van de weekdagen niet vermeld worden. Vermoedelijk had men de ordonnantie van de Raad nog niet ontvangen of toch nog geen beslissing genomen. Deze laatste hypothese is meer dan waarschijnlijk, want de Staten vergaderden op erg onregelmatige tijdstippen, temeer dat in deze periode gedeputeerden van de Staten van Vlaanderen, waaronder die van Gent, aanwezig waren op een vergadering van de Staten-Generaal te Antwerpen. Dit blijkt uit een brief gezonden door deze gedeputeerden aan de schepenen van Gent *Uuyt Andtwerpen up den Kersdaghe XXV*^{e} *decembris stilo novo anni correctionis XV*^{c}*LXXXIJ*[24].

Wat is er gebeurd in het stadsbestuur van Gent? Daar beschikt men over zeer weinig bruikbare bronnen. Van de minuten der brieven verzonden door de schepenen van Gent in 1582 zijn er slechts 3 bewaard: 1 van 2 november en 2 van 29 december. De twee laatste zijn geadresseerd aan een zekere kolonel de Thyaut, gouverneur en hoogbaljuw van de stad en het Land van Aalst. De dateringsformules zijn resp. de volgende: *De Gand le XXIX*^{e} *jour de décembre 1582 suyvant le placcart* en: *De Gand le XXIX*^{e} *jour de décembre 1582 stilo novo* (laatste twee woorden geschrapt) *suyvant le placcart*[25].

Bleef dan nog te zoeken in de jaarregisters van de Keure en in de registers van de schepenen van Ghedeele of staten van goed. In beide registers werden de acten bijna dagelijks overgeschreven. Het vervelende is wel dat de acten elkaar niet steeds chronologisch opvolgen. In het jaarregister van de Keure van 1580-1583 vonden wij de volgende bruikbare dateringen: 10, 11, 12, 13, 15, 29 en 30 december 1582 (telkens zonder verwijzing naar het placcaart van Anjou), 13 (*sic*) december, 3 maal 31 december (met 2 maal de formule *naer tplaccaet*). Bij de daaropvolgende acten van 1, 3 en 6 januari 1583 ontbreekt deze formule[26].

[23] RAG, STvVl, nr. 539 (= Resolutieboek 25 nov. 1581 - 12 mei 1583), fol. 130.
[24] SAG, reeks 3 (= Ontvangen brieven), nr. 7.
[25] SAG, reeks 3 (= Minuten van verzonden brieven, 1550-1584).
[26] SAG, reeks 301, fol. XXIXro-XXXIIIro.

In het register van de schepenen van Ghedeele van 1582-1583 is de chronologische wanorde kompleet[27]. Belangrijk i.v.m. de invoering van de nieuwe kalender zijn de volgende dateringen: *Actum den XVIIIen decembris XVc LXXXIItich* en daarna twee acten met deze formule: *Actum den XXIXen decembris XVcLXXXIItich volghende der ordonnantie ende reductie*[28]. De daaropvolgende acten van 29 december 1582 tot en met 1 januari 1583 gebruiken dezelfde verwijzing naar het placcaart van Anjou. Het stadsbestuur van Gent ging dus over van de oude naar de nieuwe kalender van 18 naar 29 december 1582.

Behalve de Raad van Vlaanderen zetelden in het Gravensteen nog drie andere instellingen. De eerste was de luitenant-civil van de indaginghe van Gent, een éénpersoonsrechtbank opgericht door keizer Karel V in 1541 na de bestraffing van Gent, belast met de jurisdictie over geschillen inzake personele vorderingen tussen de Gentenaars en de inwoners van 68 dorpen in Vlaanderen. Deze oprichting was een zware slag voor Gent en de Gentse schepenen, aan wie voorheen deze jurisdictie toebehoorde[29]. Het is begrijpelijk dat deze vorstelijke rechter te Gent vijand nummer 1 was en dus inactief in deze periode en met de wettige Raad van Vlaanderen uitweek. Geen archieven dus en geen toepassing van het placcaart van Anjou. Ook is niets te vinden in het archief van de Wetachtige Kamer, het opperste vorstelijk leenhof in Vlaanderen, gedeeltelijk samengesteld uit leenmannen van de vorst, gedeeltelijk uit raadsheren van de Raad. De Kamer bleef trouw aan de koning van Spanje en vluchtte eveneens naar Douai.

De derde instelling was het leenhof van de kasselrij van de Oudburg. Deze kasselrij bestond uit 35 dorpen rond Gent. Op dinsdag 28 december 1582, volgens de nieuwe kalender, d.i. 18 december volgens de oude, stuurt de Raad van Vlaanderen een missive naar het leenhof samen met het placcaart *belanghende de vercortinghe van thien daghen in de maent decembri.* Dit placcaart wordt door het leenhof *openbaerlick naer costume gepubliceert ende gheordonneert conforme dien de bestemminghe ende uutsendinghe te doene in alle plecken ende plaetsen.* De registratie, publicatie en bevel tot verzending naar de dorpen gebeurde op vrijdag 31 december 1582 (nieuwe kalender). De overgang naar de nieuwe kalender gebeurde op de dag van deze registratie. Donderdag 20 december werd dus gevolgd door vrijdag 31 december 1582. Wanneer en of de nieuwe kalender werd toegepast in de 35 dorpen van de Oudburg is niet

[27] SAG, reeks 330, fol. CXVIvo-CXXVIIIro.
[28] Ibidem, fol. CXXVIIro-CXXVIIIro.
[29] J. Buntinx, *Inv. RvVl*, I., bl. 20.

uit te maken, vermits in de archieven van deze dorpen geen bruikbare documenten voorhanden zijn voor deze korte periode[30].

Werd het placcaart van Anjou toegepast in de administratie van het bisdom Gent, in de Gentse abdijen, kloosters en kerken en in het leenhof van Sint-Baafs? Het antwoord is neen, om de eenvoudige reden dat deze instellingen niet meer te Gent 'werkten'. In 1578 en 1579 werden de geestelijke instellingen op bevel van Hembyse opgeheven; sommige werden door het stadsbestuur beheerd; monniken en parochiepriesters vluchtten of werden uitgedreven[31]. Kanunniken van het bisschoppelijk kapittel verbleven in Douai, Doornik en Keulen en hielden contact met elkaar[32]. Monniken van de Sint-Pietersabdij hadden onderdak gevonden in het klooster der Kruisheren te Doornik[33]. In al de andere kloosters en kerken zijn geen documenten voorhanden voor deze crisisjaren, behalve enkele stukken in verband met de comptabiliteit, die werden opgesteld tijdens de vlucht of het verblijf in de vreemde.

Samenvattend kunnen wij dus besluiten dat het placcaart van Anjou van 10 december 1582 voorschreef dat 14 december zou gevolgd worden door Kerstdag 25 december 1582. De verschillende besturen ontvingen het placcaart echter te laat om het tijdig te kunnen onderzoeken en publiceren. In de dissidente calvinistische Raad van Vlaanderen werd 16 december gevolgd door 27 december. Het stadsbestuur van Gent paste de overgang toe van 18 naar 29 december. Voor de Staten van Vlaanderen, waar in deze periode weinig zittingen plaats grepen, heeft men bij gebrek aan bronnen geen zekerheid. In alle geval behoorde 19 december nog tot de oude kalender, toen er een zitting plaats had; de volgende zitting te Gent was gedateerd: *X*^{en} *januarij 1583 stylo anni correctionis*. Het leenhof van de Oudburg ten slotte liet donderdag 20 december volgen door vrijdag 31 december 1582.

Blijft nog een laatste vraag. Volgens de regelingen, die te Gent werden toegepast, was er geen spraak meer van 25 december, van Kerstdag. Maar dat feest moest toch gevierd worden zowel door katholieken als protestanten. Die viering gebeurde *op dicendagh IIII*^{en} *januarij 83*

30 RAG, Oudburg van Gent, nr. 158, fol. 161vo-162ro.

31 J.E. Nève de Mévergnies, *Gand en république. La domination calviniste à Gand* (1577-1584), (Gent, 1940), pp. 42 en 47.

32 M. Cloet, 'Karel-Filips de Rodoan en het bisdom Brugge tijdens zijn episcopaat (1602-1616)', *Verhand. Kon. Vl. Acad., Klasse der Letteren*, jg. XXXII, nr. 67 (Brussel, 1970), pp. 33-34. — RAG, Bisdom Gent, nr. K. 2529 (Acta capituli, 1573-1583), p. 10.

33 A. Van Lokeren, *Chartes et documents de l'abbaye de Saint-Pierre*, II (Gand, 1871), nrs. 2334 en 2336.

gehouden Christdagh, daags na het beginsel der vacantien van de Raed van Vlaenderen[34], in feite dus op 25 december van de oude kalender.

Zoals hoger gezegd schreef het placcaart van Filips II van 10 januari 1583 voor dat de Gregoriaanse kalender zou ingevoerd worden in de nacht van 10 februari op 21 februari 1583. In de wettige Raad van Vlaanderen zetelend te Douai gebeurde dit precies op die data. *Op sondach X^en februarij* volgde: *maendach XXI februarij stilo novo du calendrier réformé*[35]. Vanaf die dag was er geen verschil meer tussen de kalenders hier gevolgd door katholieken en protestanten en beiden vierden Pasen op zondag 10 april 1583[36].

Résumé

Après de longues préparations le pape Grégoire XIII promulgua la bulle *Inter gravissimas* (24 février 1582) remplaçant le calendrier julien par le calendrier grégorien. L'équinoxe du printemps qui arrivait le 11 mars fut replacé au 21 mars. On décida donc de supprimer dix jours; le lendemain du 4 octobre fut réputé 15 octobre 1582. Sauf en Italie, en Espagne et au Portugal ces dates ne furent respectées nulle part. Pour ce qui regarde les Pays-Bas les grands manuels de chronologie contiennent des assertions inexactes, incomplètes et contradictoires.

A l'instigation de Guillaume le Taciturne les protestants des Pays-Bas avaient reconnu le duc d'Anjou, frère d'Henri III, roi de France, comme leur souverain. Dans un placcart du 10 décembre 1582 il ordonna que le changement du calendrier aurait lieu le 14 décembre, qui serait suivi du 25 décembre 1582. A Gand, siège d'une république calviniste (1577-1584), le placcart ne fut pas appliqué uniformément. Au Conseil de Flandre le 27 décembre fit suite au 16 décembre 1582; à l'administration de la ville de Gand le 29 au 18 décembre; à la cour féodale du Vieux-Bourg le 31 au 20 décembre. La fête de Noël eut lieu le 4 janvier 1583.

[34] RAGRvVl, nr. 7619 (dissidente secrete camere, 1579-1584), fol. 197ro.

[35] Ibidem, nr. 7620 (secrete camere van de wettige Raad te Douai, 1581-1585), fol. 91vo.

[36] Ibidem, nr. 7619, fol. 205ro en nr. 7620, fol. 103ro.

INDEX NOMINUM SELECTORUM

INDEX CODICUM MANU SCRIPTORUM

TABULA GRATULATORIA

Kan. Prof. em. Dr. Jan AERTS, K.U.Leuven
Zeereerw. Pater Dr. Jules F. AERTS S.V.D., Heide-Kalmthout
Prof. Dr. Jos ANDRIESSEN, U.F.S.I.A., Antwerpen
Dr. Maria Lodovica ARDUINI, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Prof. Dr. G.-H. ARENDT, Niederländische Philologie, Freie Universität Berlin
Dr. Piet AVONDS, U.F.S.I.A., Antwerpen

Prof. Dr. Michel BAELDE, R.U.Gent.
Prof. Dr. Jean BAERTEN, V.U.B., Brussel
Dom Pieter BATSELIER O.S.B., Dendermonde
De Heer Piet BAUDOUIN, Lier
Z. Exc. Mgr. Dr. Herbert BEDNORZ, bisschop van Katowice
Prof. Dr. Ryszard BENDER, decaan Faculteit Humane Wetenschappen, K.U. Lublin
Prof. Dr. Karel BLOCKX (†), K.U.Leuven
Weleerw. Pater B. BOEYCKENS S.J., Oostakker
Weleerw. Heer Yvan BOONE, Oostende
Prof. Dr. Fernand BOSSIER, U.F.S.I.A., Antwerpen
De Heer en Mevr. Herwig en Kathelijn BOUCKAERT-GHEYSENS, Zwevegem
Prof. Dr. H.A.G. BRAAKHUIS, Katholieke Universiteit Nijmegen
Prof. Dr. Herman BRAET, K.U.Leuven
Prof. Dr. Adriaan H. BREDERO, Vrije Universiteit Amsterdam
Weleerw. Pater Mark BRUSSELAERS O.F.M. CONV., Brussel
Prof. Dr. Jan BUNTINX, K.U.Leuven
De Heer Luc BURIE, K.U.Leuven
De Heer Jos BUTAYE, Veurne

Prof. Dr. L. Brigitte CALLAY, Clarion State College, Pa.
Prof. Dr. Marc CAUDRON, decaan Faculteit Godgeleerdheid, K.U.Leuven
De Heer Leo Jozef CLAEYS, Zedelgem
Dr. med. en Mevr. Jacques en Miek CLARYSSE-BOGAERT, Roeselare
Prof. Dr. Michel CLOET, K.U.Leuven
Mevr. Elly COCKX-INDESTEGE, Dilbeek
De Heer en Mevr. Johan en Els COMER-SANDRA, Brugge

Dr. H. Patrick DALY, Dublin
Z. Em. Kardinaal Dr. Godfried DANNEELS, aartsbisschop van Mechelen-Brussel
Baron Dr. Emmanuel de BETHUNE, schepen te Kortrijk, Kortrijk-Marke
Dr. Jacques DE BIE, lector K.U.Leuven
Mevr. A. DE BOE-ROEX, Moorslede
Prof. Dr. Mark DEBROCK, K.U.Leuven
Prof. em. Dr. C.C. de BRUIN, Leiden
De Heer J.M.R. DE CANCK, Lede

Dr. med. en Mevr. August DECLERCK, Heeze
Kan. Prof. Dr. Paul DECLERCK (†), Brugge
De Heer Marc DECROOS, Oostende
De Heer en Mevr. Jos en Annie DEFOORT-GRYSPEERDT, Brussel
Prof. Dr. Maurice de GANDILLAC, Neuilly-sur-Seine
De Heer Patrick DE GREEF, Mechelen
Prof. Dr. Raphaël DE KEYSER, K.U. Leuven
Weleerw. Heer John DEKIMPE, Kortrijk
Prof. Dom Eligius DEKKERS, ere-abt Sint-Pietersabdij, Brugge-Steenbrugge
Dr. P.M.J.C. DE KORT, K.U. Nijmegen
Prof. Dr. B. DELFGAAUW, Haren
Prof. Dr. Joël DELOBEL, K.U.Leuven
De Heer André DEMEDTS, Kortrijk
De Heer J.L. de MEESTER, Brugge
De Heer en Mevr. M. DE MEYER-VERLEYEN, Leuven-Heverlee
Mej. Geertruida de MOOR, Delft
Prof. Dr. Adelbert DENAUX, president Grootseminarie, Brugge
De Heer en Mevr. Hilaire en Marie-José DENUTTE-LAUWERS, Hompré
Prof. Dr. Christian DE PAEPE, K.U.Leuven
Mgr. Dr. Alfons DEPOORTER, Brugge
Prof. Dr. Luc DEQUEKER, K.U.Leuven
De Heer en Mevr. DERIDDER-SCHODTS, Brussel
Dr. Hilde de RIDDER-SYMOENS, R.U.Gent
Prof. Dr. J.P.Th. DEROY (†), Heemstede
Prof. Dr. André DERUYTTERE, K.U.Leuven
Dr. Paola DE SANTIS, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Dr. Jan DESCHAMPS, Leuven
Prof. Dr. Reginald DE SCHRYVER, K.U.Leuven
Z. Exc. Mgr. J.E. DE SMEDT, bisschop van Brugge
Dr. Marcel DE SMEDT, docent K.U.Leuven
Mej. Adrienne DE SMET, Kortrijk
Mej. Agnes DE SMET, Kortrijk
De Heer en Mevr. Geert en Chris DE SMET-PUYPE, Kortrijk-Marke
De Heer en Mevr. Jaak DE SMET-BALLEGEER, Kortrijk-Marke
De Heer en Mevr. Luc en Ann DE SMET-VANDERERVEN, Antwerpen
De Heer en Mevr. Marc en Anne-Mie DE SMET-CLAERHOUT, Kortrijk
De Heer Reginald DE SMET, Kortrijk
De Heer en Mevr. Rik en Martine DE SMET-CAPET, Kortrijk-Marke
Prof. Dr. Georges DESPY, Université Libre de Bruxelles
Weleerw. Heer Ignace DE SUTTER, Sint-Niklaas
Weleerw. Pater Clemens DEVOS, Antwerpen
Mej. Mariëtte DE VOS, Leuven
Dr. juris Gerard DEVRIENDT, ere-advocaat, Kortrijk
De Heer Alfons DEWITTE, Brugge-Varsenare
De Heer Daniël DE WITTE, Gistel
De Heer Rik C. DHONDT, Brugge-Varsenare
Prof. Dr. Urbain DHONDT, K.U.Leuven
Dr. Alain DIERKENS, F.N.R.S., Université Libre de Bruxelles

Dr. Georges DOGAER, Hoofd Handschriftenkabinet Koninklijke Bibliotheek Albert I, Brussel
Z. Exc. Mgr. Dr. Cesław DOMIN, tit. bisschop van Dagno, hulpbisschop van Katowice
De Heer en Mevr. Alain en Mieke DUBEST-GHEYSENS, Judainville
De Heer Luc DUERLOO, K.U.Leuven

Prof. Dr. med. en Mevr. R. EECKELS-BUCKINX, Leuven-Heverlee
Prof. Dr. Leopold K. ENGELS, K.U.Leuven
Prof. Dr. Lodewijk J. ENGELS, Groningen
Mevr. A.M. ENEMAN, Loppem

Prof. Dr. D.J. FABER, Alphen aan den Rijn
Dr. Etelvina FERNÁNDEZ, Universidad de León
Weleerw. Heer Bernard FOLENS, Kortrijk
De Heer P. Ismard W. FRANK, Worms
Prof. Dr. Gérard FRANSEN, doyen de la Faculté de droit canonique, U.C.L., Louvain-la-Neuve
R.P. Henryk FROS, bollandiste, Bruxelles
Prof. Dr. Naoyuki FUKUMOTO, Tokyo

Dr. Romana GUARNIERI, Roma
De Heer Noël GEIRNAERT, Oostkamp
Prof. Dr. Léopold GENICOT, U.C.L., Louvain-la-Neuve
Weleerw. Pater P. GERLACH O.F.M. Cap., 's-Hertogenbosch
Prof. Dr. W.P. GERRITSEN, Utrecht
Weleerw. Broeder Eugeen GEYSEN, Turnhout
De Heer Frank GHEYSENS, Kortrijk
De Heer en Mevr. Ignace en Ghislaine GHEYSENS-RANSON, Moen
De Heer Jan en Griet GHEYSENS-FEYS, Kortrijk
Mejuffrouwen Maria en Marguerite GHEYSENS, Kortrijk
Mevr. Marie-Angèle GHEYSENS-DE SMET, Kortrijk
De Heer Matthy GHEYSENS, Kortrijk
De Heer en Mevr. Norbert en Cécile GHEYSENS-DE SMET, Kortrijk
De Heer Peter GHEYSENS, Kortrijk
De Heer en Mevr. Pol en Marie-Hélène GHEYSENS-SURMONT, Zwevegem
De Heer Stefaan GHEYSENS, Kortrijk
Mej. Mariëtte GHYSELINCK, Hoeilaart
Prof. Dr. Aleksander GIEYSZTOR, President van de Akademia NAUK, President van het Internationaal Comité voor Historische Wetenschappen, Warszawa
Mej. Clara GIJSEN, K.U.Leuven
Dr. en Mevr. Docent Dr. Rufin en Zofia GOCZOŁ-KLIMAJ, Leuven
De Heer Marc GOETINCK, Brugge
Prof. Dr. Émile GOFFINET, K.U.Leuven
Dr. Jean GOOSSENS, K.U.Leuven
Prof. Dr. Modest GOOSSENS, K.U.Leuven
Dr. J.M. GORIS, Stadsarchivaris, Herentals
Prof. Dr. Pieter GORISSEN, K.U.Leuven

Prof. Dr. Aloïs HAAS, Zürich
Kan. Prof. em. Sylvère HANSSENS, Kortrijk
Dr. Hans HAUBEN, docent K.U.Leuven
Weleerw. Pater Marcel HAVERALS, K.U.Leuven
Z. Exc. Piotr HEMPEREK, tit. aartsbisschop van Equilio, hulpbisschop van Lublin
De Heer Frans HENDRICKX, Antwerpen
Mej. Elisabeth HOLVOET, Kortrijk
Mej. Thérèse-Marie HOLVOET, Kortrijk
Mevr. Aline HOLVOET-DUPAS, Kortrijk
De Heer Volkhard HUTH, Freiburg i. Br.
De Heer Georges HUYGHEBAERT, Kortrijk
Prof. Dr. Nicolas-Norbert HUYGHEBAERT O.S.B. (†), U.C.L., Sint Andriesabdij, Brugge

Prof. Dr. Jozef IJSEWIJN, K.U.Leuven

De Heer Aloïs JANS, Mechelen
Dr. Gustaaf JANSSENS, Leuven
Prof. Dr. Marcel JANSSENS, K.U.Leuven
Prof. Dr. Jean JOLIVET, École Pratique des Hautes Études (5e section), Paris

Prof. Dr. Michał KACZMARKOWSKI, K.U.Lublin
Prof. Dr. Jerzy KŁOCZOWSKI, K.U.Lublin
Dr. Anton C.F. KOCH, Deventer
Hoogeerw. Pater Prof. Dr. Mieczysław KRĄPIEC O.P., Rector Magnificus K.U.Lublin

Prof. Dr. Carl LAGA, K.U.Leuven
Dom Bernardus LAMBERT O.S.B., Scheyern
Prof. Dr. Emiel LAMBERTS, K.U.Leuven
Dr. Daniel LAMBRECHT, Kortemark
Mevr. Rachel LAMBRECHTS, Hoogstraten
Dom Jean LECLERCQ O.S.B., Abbaye de Clervaux
De Heer en Mevrouw Rik en Claudine LECLERCQ-WATTIEZ, Korbeek-Lo
Kan. H. LEFEVRE O.Praem., Abdij Averbode
Weleerw. Heer Jan LEROUGE, Tielt
Prof. Dr. R. LIEVENS, K.U.Leuven
Kan. Dr. Jozef LONCKE, pastoor-deken, Oostende
Weleerw. Heer Leo LOOSVELD, Menen
Prof. Dr. Willem LOURDAUX, K.U.Leuven
Prof. em. Dr. Emile LOUSSE, Brussel
Prof. Dr. David LUSCOMBE, Department of History, University of Sheffield

Prof. Dr. Bernard McGINN, Chicago
Dr. Mireille MADOU, Leiden
Mgr. Prof. Dr. Guido MAERTENS, rector K.U.Leuven, Campus Kortrijk
Mevr. Rita MAES, Zaffelare

Prof. Dr. Raoul MANSELLI, Università di Roma
De Heer Yvan MARECHAL, Brussel
Prof. Dr. Eugenio MASSA, Università di Roma
Prof. Dr. Gilles Gerard MEERSSEMAN O.P., Freiburg (Schweiz)
Weleerw. Pater E.D.M. MIKKERS O.Cist.R., Achel
Prof. Dr. Ludo MILIS, R.U.Gent
Prof. em. Dr. Walter MOHR, Saarbrücken

Prof. Dr. Paul NASTER, K.U.Leuven
Prof. Dr. Frans NEIRYNCK, K.U.Leuven
Weleerw. Zuster Esther NIJS, Brussel
Drs. Jef NOTERMANS, Oud Docent Univ. van Indonesia, Maastricht
Mevr. M.A.G. NOTERMANS, Maastricht
Dr. Michiel NUYTTENS, Kortrijk

Weleerw. Heer Wim A. OLYSLAGER, Antwerpen
De Heer Michel OOSTERBOSCH, K.U.Leuven

De Heer Walter PALMEN, Merchtem
Prof. Dr. Jacques PAQUET, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles
Prof. Dr. Leopold PEETERS, Amsterdam
De Heer A.J.M. PELCKMANS, Kapellen
Dom E. PIL O.S.B., Sint-Pietersabdij, Brugge-Steenbrugge
De Heer Robert PILLE, Menen
Prof. Dr. Maurits PINNOY, dekaan Letteren en Wijsbegeerte, K.U.Leuven
Dr. Karel PORTEMAN, docent K.U.Leuven
Prof. Dr. Walter PREVENIER, R.U.Gent
Dr. Jacques PYCKE, U.C.L., Rosières
Z. Exc. Mgr. Prof. Dr. Bolesław PYLAK, bisschop van Lublin

Prof. Dr. Marcel QUAGHEBEUR, K.U.Leuven

Mevr. Agnes RAVIJTS, Dilbeek
Z. Exc. Mgr. Prof. Dr. Marian RECHOWICZ, tit. bisschop van Pupiana, apostolisch administrator van het bisdom Łwów der Latijnen, ere-rector K.U.Lublin
Prof. Dr. Tony REEKMANS, K.U.Leuven
Weleerw. Broeder André RETSIN, Asse
Dr. Jan ROEGIERS, hoofdbibliothecaris K.U.Leuven
Prof. Dr. Karel ROELANDTS, K.U.Leuven
De Heer Johan ROELSTRAETE, Kortrijk
Prof. em. Dr. Edward ROMBAUTS, Leuven-Heverlee
Dr. Wouter ROMBAUTS, Edegem
Prof. Dr. Lode ROOSE, K.U.Leuven

Prof. Dr. Maurits SABBE, K.U.Leuven
Prof. Dr. Stefan SAWICKI, Prorector van de K.U.Lublin
Dr. Jozef SCHEERDER, Sint-Martens-Latem
Igr. en Mevr. Karel SCHODTS-CHARLET, Leuven

De Heer Jan SCHOOLMEESTERS, Oud-Turnhout
Prof. Dr. Antoon SCHOORS, K.U.Leuven
Weleerw. Heer Koenraad SEYNAEVE, Poperinge
Prof. Dr. Hubert SILVESTRE, Bruxelles
De Heer Walter SIMONS, N.F.W.O., R.U.Gent
De Heer en Mevr. Patrick en Trees SINTOBIN-GHEYSENS, Kortrijk
Mgr. Prof. Dr. Antoni SŁAOMKOWSKI (†), ere-rector van de K.U.Lublin
Kan. Dr. Albert SMEETS, Oostende
De Heer Dirk SMET, Gent
Dr. Maurits SMEYERS, docent K.U.Leuven
De Heer Walter SMITS, Merksem
De Heer en Mevr. Paul SOETAERT-HEIRMAN, Nijmegen
De Heer L.J.A. SOMERS, Merksem
Dr. Carlos STEEL, Docent K.U.Leuven
De Heer en Mevr. Matthieu STINKENS-WILLEMANS, Hasselt
Dr. med. Noël SURMONT, Komen-Waasten
De Heer Victor SUT, Turnhout
De Heer en Mevr. Ryszard en Marcellina SZMYDKI-KRÓZEL, Leuven

De Heer Marc THERRY, N.F.W.O., K.U.Leuven
Dr. Rudolf THOMAS, Oberkostenz
Dr. Gilbert TOURNOY, docent K.U.Leuven
De Heer Paul TRIO, N.F.W.O., K.U.Leuven

Weleerw. Zuster Beatrijs M. ULENS, Heverlee

De Heer Jos VAESEN, N.F.W.O., K.U.Leuven
De Heer André VAN BELLE, Leuven
De Heer Geert VAN BOCKSTAELE, Zottegem
Dr. Leo VAN BUYTEN, Lector K.U.Leuven
Prof. Dr. R.C. VAN CAENEGEM, R.U.Gent
De Heer Steven VAN CAMP, Brussel
Mevr. P. VAN DAELE-HUYS, Tielt
Dr. Dirk VAN DEN AUWEELE, docent K.U.Leuven
De Heer en Mevr. Francis en Suzanne VAN DEN BRANDE-DE DECKER, Lier
Weleerw. Pater P.J. VAN DEN BUSSCHE C.P., Sint-Katelijne-Waver
De Heer Fons VAN DEN EYNDEN, Melle
Dr. en Mevr. Jos VAN DEN NIEUWENHUIZEN, Antwerpen
De Heer G. VANDEPOEL, Diest
Prof. Dr. Herman VAN DER HAEGEN, K.U.Leuven
Prof. em. Dr. Jan F. VANDERHEYDEN, K.U.Leuven
Z.E.H. A. VAN DER TAELEN, Zonedeken van Brussel-West, deken van Anderlecht
Prof. Dr. Jan VAN DER VEKEN, K.U.Leuven
Dr. med. en Mevr. Albert VAN DORPE-IDE, Kortrijk
De Heer Frantz VAN DORPE, Sint-Niklaas
Weleerw. Heer Marc VAN EENOO, Brugge
De Heer Eduard VAN ERMEN, N.F.W.O., K.U.Leuven
Prof. Dr. Edmond J.M. van EIJL, K.U.Leuven

De Heer W.A. van HAM, archivaris, Bergen op Zoom
Dr. Jan van HERWAARDEN, Krimpen aan den IJssel
Prof. Dr. Willy VAN HOECKE, K.U.Leuven
De Heer Frans VAN HOOF, Wilrijk
Dr. juris en Mevr. A.J. van HULLE-SMEESTERS, Leuven-Heverlee
Prof. Dr. Jan van LAARHOVEN, Katholieke Universiteit Nijmegen
Prof. Dr. Erik VAN MINGROOT, K.U.Leuven
Prof. Dr. en Mevr. Frans en Annie VAN MOLLE-GIJSEN, Leuven-Heverlee
Kan. Prof. Dr. Alfred VANNESTE, Kinshasa
Prof. Dr. Herman VAN NUFFEL, Brussel
De Heer N.J.M. VAN POPPEL, Tilburg
Prof. Dr. Albert VAN ROEY, K.U.Leuven
Prof. Antoon VANSTEELAND, Brugge
Chan. Fernand VAN STEENBERGEN, Professeur émérite de l'Université Catholique de Louvain
Prof. Dr. Edmond VAN 't DACK, K.U.Leuven
Dr. med. en Mevr. Albert VAN TORNOUT, Kortrijk
Prof. Dr. Raymond VAN UYTVEN, U.F.S.I.A., Antwerpen
De Heer Peter VAN WINDEKENS, Pellenberg
Kan. Prof. em. Mag. Gerard VERBEKE, Vast Secretaris van de Koninklijke Academie van België, Brussel
Dr. Werner VERBEKE, K.U.Leuven
Dr. Marc VERCRUYSSE, K.U.Leuven
Prof. Dr. Herman VERDIN, K.U.Leuven
Kan. Dr. Josef VERHEECKE, Deken, Kortrijk
Prof. Dr. Daniël VERHELST, K.U.Leuven
De Heer en Mevr. Alfons en Hilda VERHEYEN-STORMS, Brussel
Prof. Dr. Adriaan VERHULST, R.U.Gent
Mevr. Amber VERRYCKEN, Oud-Turnhout
De Heer en Mevr. Emiel en Griet VERSTRAETEN-DE DONCKER, Leuven-Heverlee
Prof. Dr. Cinzio VIOLANTE, Pisa
Prof. Dr. Edmond VOORDECKERS, Lovendegem
Dr. en Mevr. Louis en Lieve VOS-GEVERS, K.U.Leuven

Mej. Els WAUTERS, Leuven-Heverlee
Prof. Dr. Andries WELKENHUYSEN, K.U.Leuven
Prof. Dr. Christian WENIN, U.C.L., Louvain-la-Neuve
Dr. Robert WIELOCKX, Albertus-Magnus-Institut, Bonn
Dr. Frank WILLAERT, Instituut voor Lexicologie, Leiden
Prof. Dr. Lode WILS, K.U.Leuven
Prof. Dr. Eugeniusz WIŚNIOWSKI, K.U.Lublin
Prof. Dr. Henryk Damian WOJTYSKA C.P., Prorector, K.U.Lublin
Prof. Dr. Dr. h.c. Jacek WOŹNIAKOWSKI, K.U.Lublin
De Heer en Mevr. Wim en Lutgart WIJNDAELE-VANDEN ABEELE, Korbeek-Lo

Mgr. Prof. Dr. Piero ZERBI, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

BIBLIOTHECAE-INSTITUTA-BIBLIOPOLAE

AALST
College van Burgemeester en Schepenen
AMSTERDAM
Bibliotheek Katholieke Hogeschool
Dekker en Nordemann
Erasmus Antiquariaat en Boekhandel
ANTWERPEN
Bibliotheek Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius
Stadsbibliotheek
BAMBERG
Gesamthochschulbibliothek
BERLIN
Buchhandlung Herder
Friedrich-Meinecke-Institut, Freie Universität
Seminar für Mittellateinische Philologie, Freie Universität
BRUGGE
Archief van het Bisdom
Boekhandel Memling
Stadsarchief
BRUSSEL
Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België
Office International de Librairie
N.V. G.I.A.
Boekhandel Simon Stevin
DENDERMONDE
Bibliotheek van de Sint-Pieters- en Paulusabdij
DENÉE
Bibliothèque, Abbaye de Maredsous
DEN HAAG
A. Houtschild, International Bookseller
Martinus Nijhoff, Booksellers
DEVENTER
Gemeente Deventer
FRIBOURG/SUISSE
Barblan & Saladin, librairies
GEEL
Geschiedkundig genootschap
GENT
Provinciebestuur van Oost-Vlaanderen, Dienst voor Kulturele Aangelegenheden
Sint-Jan Berchmanscollege

GRONINGEN

Bibliotheek der Rijksuniversiteit

HEERLEN

Thermenmuseum en Archiefdienst van de gemeente

IEPER

Stedelijke Bibliotheek

KÖLN

Diözesan-Bibliothek

Thomas von Kempen-Gesellschaft

KORTRIJK

Stedelijke Openbare Bibliotheek

KRAKÓW

Biblioteka Jagiellońska

KYOTO

Shiseido Booksellers

LEIDEN

Bibliothecaris van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde

Boekhandel Kooyker

LEUVEN

Bibliotheek Dominikanen

Bibliotheek Abdij Keizersberg

Bibliotheek voor Kerkelijk Recht

Bibliotheek van de Rechtsfaculteit, K.U.Leuven

Justus Lipsiuscollege

Uitgeverij Peeters

Standaard Boekhandel

Stedelijk Museum

Universitaire Pers

LILLE

Librairie René Giard

LISSE

Swetz & Zeitlinger

LONDON

The British Library

Grant and Çutler

Institute of Historical Research, University of London

LUBLIN

Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

MAASTRICHT

Stadsbibliotheek

MALLE

Abdij Trappisten Westmalle

MARIA LAACH

Abt-Herwegen-Institut

MIDDELBURG

Boekhandel Ambeek

MÜNCHEN

Monumenta Germaniae Historica

MÜNSTER
Antiquariat Stenderhoff
NANCY
Bibliothèque Interuniversitaire, section Lettres
NOTRE DAME (Indiana)
University of Notre Dame, Memorial Library
OFFENBURG
Dokumente-Verlag
OSLO
Universitetsbiblioteket
OXFORD
Blackwell's booksellers
PADOVA
Riccardo Zannoni, Libreria Editrice
PARIS
Bibliothèque du Saulchoir
Guy Boussac, Libraire
Deutsches Historisches Institut
École nationale des Chartes
Institut des Études Augustiniennes
Offilib
Jean Touzot, Librairie
PISA
Università degli Studi, Dipartimento di Medievistica
PITTSBURGH
Hillman Library, University of Pittsburgh
POITIERS
Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale
POTSDAM
Ministerium des Innern Staatl. Archivverwaltung
ROMA
Academia Belgica
Università Gregoriana Editrice
Viella Libreria Editrice
SCHERPENHEUVEL
Abdij der Norbertijnen, Averbode
TURNHOUT
Priorij Heilig Graf
Stadsarchief
VATICANO, CITTÀ DEL
Biblioteca Apostolica Vaticana
Biblioteca Generale, Pontificia Universitas Lateranensis
WESTERLO
Bibliotheek Abdij Tongerlo
WIESBADEN
Otto Harrassowitz
WÜRZBURG
Bücherstube Edith Hübner

ORIENTALISTE, P.B. 41, B-3000 Leuven

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

Texts and studies published by the
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
Blijde Inkomststraat 21
B-3000 Leuven (Belgium)

Series I / Studia

1. *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, ed. G. VERBEKE and J. IJSEWIJN. Leuven-The Hague, 1972, XIV-245 p. BF 500
2. *Peter Abelard*, ed. E.M. BUYTAERT. Leuven-The Hague, 1973, XIV-181 p. BF 500
3. *Aspects of the Medieval Animal Epic*, ed. E. ROMBAUTS and A. WELKENHUYSEN. Leuven-The Hague, 1975, XIV-268 p. BF 950
4. *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven-The Hague, 1976, VIII-232 p. out of print
5. *Aquinas and Problems of his Time*, ed. G. VERBEKE and D. VERHELST. Leuven-The Hague, 1976, VIII-229 p. BF 900
6. *The Universities in the Late Middle Ages*, ed. J. IJSEWIJN and J. PAQUET. Leuven, 1978, XI-661 p. BF 2000
7. *The Bible and Medieval Culture*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven, 1979, VIII-286 p. BF 980
8. *Love and Marriage in the Twelfth Century*, ed. W. VAN HOECKE and A. WELKENHUYSEN. Leuven, 1981, IX-305 p. BF 1280
9. *Death in the Middle Ages*, ed. H. BRAET and W. VERBEKE. Leuven, 1983, *VIII*-292 p. BF 1530